

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 11953.9 Accession No. A 430
د ت

Author سی، پوائبر

Title تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ محمد علی

This book should be returned on or before the date last marked below.

سلسلہ سید محمد علی شاہ

تاریخ فلسفہ اسلام

تصنیف

ڈاکٹر ٹی۔ جے۔ دی بوارڈ

ترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے۔

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۴۷ھ م ۱۳۳۸ھ ف م ۱۹۲۹ء

طبع خانہ عثمانیہ سائنس و ادب

یہ کتاب مسر زوزیاک اینڈ کمپنی لندن کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کمر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین فلسفۂ اسلام

باب	مضمون	صفحہ
۱	افتتاح کتاب	۱
"	حکمت شرقی۔	۷
"	۳۔ حکمت یونان۔	۱۱
۲	فلسفہ اور علم عرب (۱) علم صرف و نحو۔	۲۷
"	اخلاقی تعلیمات۔	۳۰
"	۴۔ ادب اور تاریخ	۵۱
۳	فتیان غورس کا فلسفہ (۱) فلسفہ فطرت۔	۵۷
"	(۲) اخوان الصفا بصرہ	۶۳
۴	مشرق جدید افلاطونی ارسطاطالیسی، (۱) کندی۔	۷۶
"	(۲) فارابی	"
"	(۳) ابن مشکویہ	۱۰۲
"	(۴) ابن سینا	۱۰۵
"	ابن الہیثم	۱۲۰
"	پہنچم۔ فلسفہ کا نتیجہ مشرق میں ۱۔ غزالی۔	۱۲۴
"	۲۔ خلاصہ نگار۔	۱۳۸
"	ششم فلسفہ مغرب میں ۱۔ ابتدا۔	۱۴۱
"	۲۔ ابن باجر۔	۱۴۳
"	۳۔ ابن طفیل۔	۱۴۷
"	۴۔ ابن رشد۔	۱۵۳
"	۱۔ ابن خلدون	۱۶۴
"	ہفتم۔ نتیجہ	۱۷۲
"	۲۔ عرب اور مدرسیہ	۱۷۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَابِ اَوَّلِ

اَفْتِنَا

قدیم زمانے سے صحرائے عرب خود مختار بدوی قبائل کا جولا نگاہ رہا ہے اور اب بھی ہے
 کوسوں تک پھیلے میدان کے سوا کوئی گونا گونی یا دھنسی کا سامان نہ تھا ان کے دلوں میں آزادی
 سائی ہوئی تھی طبیعت بحال اور تندرست تھی جہاں تک نگاہ جاتی تھی یکساں عالم دکھائی دیتا تھا
 وہ اسی عالم پر نظر کرنے کے عادی ہو گئے تھے۔ ان کی زیادہ سے زیادہ تفریح حملہ آوری قتل اور غارتگری
 تھی قبیلوں کی روایتیں ان کا عقلی سرمایہ تھا نہ ان کو دل جل کے محنت کرنا آتا تھا نہ شایستہ جلسے
 تھے وہ ایسی محنت اور اس قسم کی سیر و تفریح سے آگاہ ہی نہ تھے صحرائے کنارے ساحل کے
 قریب باقاعدہ جماعتیں پائی جاتی تھیں جو بدوؤں کی لوٹ مار سے محفوظ نہ تھیں ان جماعتوں نے
 اعلیٰ درجے کی شایستگی اور تہذیب حاصل کر لی تھی۔ یہ حال جنوب عرب میں تھا جہاں ملکہ سبا کی قدیم
 سلطنت کے آثار بھی عہد تک پہنچ گئے تھے اس جنوبی قطعہ ملک پر حبشیوں یا اہل فارس کی
 سیادت مانی جاتی تھی۔ مغرب میں مکہ اور مدینہ (مشرق) واقع تھے۔ یہ دونوں مقام کاروانوں کی
 قدیم گزرگاہ سے متصل تھے۔ خصوصاً مکہ جس کا بازار قدیم معبد کی برکت سے محفوظ تھا قافلوں کی
 آمد و رفت ہمیشہ جاری رہتی تھی اور مکہ تجارت کام کرتا تھا۔ شمال میں دو چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم
 ہو گئی تھیں جو ملک عرب کے قبضے میں تھیں ایک تو فارس کے قریب یعنی نخج کے قبیلہ کی حکومت
 حیرامیں اور دوسری بازنتم قبیلہ عسنان کی حکومت شام میں۔ بول چال اور شاعری میں قوم عرب
 کی وحدت کسی حد تک قائم ہو چکی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد سے بھی پیشتر۔ شاعر

لے عیسائی مصنفوں کا قاعدہ ہے کہ جلد فضائل کو اپنے ہم مذہب اشخاص یا اقوام کی طرف منسوب اور دوسرے مذہب والوں کو

لکھے پڑے اشخاص تھے اپنی قوم کے مناسب سے ان کے مقولے سروش غیبی کی آواز سمجھے جاتے تھے پہلے تو ان مقولوں سے چند قبیلے مستفید ہوتے تھے پھر ان کا دائرہ اثر وسیع ہو کر ان قبائل سے نکل کے روز تک پہنچ جاتا تھا۔

۲۔ آنحضرت اور ان کے خلفاء حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی (۶۶۱-۳۳) کے اثر سے ریگستان کے آزاد فرزند اور نیران سے زیادہ شایستہ قبائل جو ساحل کے قریب آباد تھے متاثر ہوئے یہ سب عرب کے باشندے نہایت سرگرمی کے ساتھ باہمی جدوجہد کے لئے مثل تن واحد کے آمادہ ہو گئے اسی یکے کی اور اجتماعی کوشش سے اسلام کی عظمت قائم ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت بہت وسیع تھی جس کے بندوں کی نظر میں دنیا کی وسعت گویا چھبھی نہ تھی۔ بہت ہی قلیل مدت میں کل ملک فارس فتح ہو گئی اور مشرقی رومی سلطنت کے بہت ہی آباد اور زرخیز صوبے شام اور مصر مفتوح ہو گئے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کا وہ شیعہ یا معتزلہ قرار دینے جو بڑے بڑے جوش و شگاف اس کتاب کا موضوع فلسفہ اسلام ہے۔ فی ہر پہلو فلسفہ اسلام کی بناء علم کلام سے ہے مسلمان مصنفوں نے جو کچھ کاروائے نمایاں کئے ہیں وہ سب حمایت اسلام کیلئے کئے ہیں۔ ابتدائیں افلاطون اور ارسطو کی فلسفہ کے تصانیف اور ایسی تحریکیں عربی میں موجود تھیں ان کے مطالعہ سے بعقل اولیٰ اور شکوک اصول مذہب کے متعلق پیدا ہونے لگے تھے حکمائے اسلام اس کی بجائے اپنی جانب متوجہ ہوئے انھوں نے چاہا کہ اس مادہ فاسدہ کا کماحقہ استیصال کر دیا جائے چنانچہ انھوں نے ایسے مسائل کو علمیہ کیا جن کا ثبوت عقلی درکار تھا مثلاً ثبوت ذات باری جل شانہ یا توحید اور صفات نبوتیہ و سلمیہ ان مسائل کو حکمائے اسلام نے بلا دروغی و رعایت فانی عقلی دلیلوں سے ثابت کیا اور اس طرح ثابت کیا کہ کسی حاضی اور مکار کو جواب الیٰ حق باقی نہ رہی۔ اسکے بعد نبوت مطلقہ اور پھر نبوت ختمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کو عقلی اور سے ثابت کیا اسی ضمن میں قرآن مجید کا سچا ہونا بھی پایہ اثبات کو پہنچا جب یہ مقدمات ثابت ہو چکے تو دوسرے مسائل کی جانب توجہ کی ان میں سے اکثر کو نال واقعہ سے اس طرح ثابت کیا کہ اسات ثبوت اور رسول کی عصمت بھی ثابت ہے پس رسول کا عقلی ہونا بھی برآیند ثبوت ہے پس جو مسلمان کی بنا پر حق ساقی کے گول پر ہو وہ بھی ایسے ثابت ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ علم کلام کی بنیاد عقل اور سماعت و دور پر ہے اور ان متکرر باتوں سے واضح ہو گیا کہ علم کلام کی تدوین میں کسی غیر مسلم کو ذرا بھی دخل نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔

نحوہ اور بنیاد پر فلسفہ اسلام سے کیا تعلق ہے مصنف نے اپنے نوعم ناقص میں صرف رعایت کیلئے دو مشہور عیسائی فیلسوف کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک جو لوگ حقیقت خالصہ سے ناواقف ہیں متاثر ہوں تو یہ ہم ہو کہ فلسفہ اسلام میں عیسائیوں کو بھی دخل ہے یا نہ کہ نہ کی مد سے فلسفہ اسلام کی تدوین ہوئی ہے۔ ۱۱

پہلے خلفاء رسول کا مقام حکومت مدینہ تھا۔ اس کے بعد رسول خدا کا شجاع و ادا وطنی اور انکے
فرزند شام کے لائق حاکم معاویہ کے مقابلہ میں ناکام رہے۔ اسی زمانہ سے شیعین علی کا ایک گروہ قائم
ہو گیا جس نے متعدد انقلابات کے بعد جس میں کبھی مغلوب ہوئے کبھی غالب اور کہیں کہیں حکومتیں
قائم کر لیں یہاں تک کہ فارس کی سلطنت بمقابلہ اہل سنت کے قائم کر لی۔

۱. اس خبر و آزمائی میں انھوں نے ہر قسم کے سلعہ کو استعمال کیا حتیٰ کہ سائنس سے بھی اپنے مقصد
کے حاصل کرنے میں کام لیا۔ قدیم عہد کے کیستانی فرقتے کا ظہور ہوا یہ لوگ حضرت علیؑ اور انکے ورثا سے
ما فوق الانسانی اسرار حکمت کو منسوب کرتے ہیں اسی حکمت کے ذریعہ سے باطنی مفہوم کلام الہی کا واضح ہوا۔
اس تفسیر کا یہ منشا تھا کہ ان اسرار کے علماء کی علی الاطلاق حکومت مانی جائے حتیٰ کہ ان کے احکام
ظاہر قرآن زیادہ واجب العمل سمجھے جائیں (دیکھو سوم ۴ ف)

۲. معاویہ کی کامیابی کے بعد جنھوں نے شوق کو اسلام کا دار السلطنت قرار دیا تھا۔ مدینہ
محض ایک روحانی مقام رہ گیا یہاں صرف فقہ اور حدیث کا چرچا رہا اور اسکی بحث ہوتی رہی (مصنف
کتاب کی رائے میں) فقہ کی ترقی میں مسیحی اور یہودی اثر شامل تھا۔ شوق میں بنو امیہ کی (۶۶۱-۷۵۰)
دنیاوی سلطنت قائم رہی اور بنو امیہ اسکے فرمان دار رہے۔ امیہ کی سلطنت کے عہد میں حکومت
کی وسعت بحر خلیات سے حد و ترکستان اور بحر الہند تک اور وہاں سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی
دیواروں تک جا پہنچی تھی غرض کہ اسلامی سلطنت کو پوری وسعت حاصل ہو چکی تھی۔

عرب ہر جگہ پیش رفت اور رہے تھے انھوں نے ایک فوجی سیاست حاصل کر لی تھی اور ایک
عجیب غریب مثال ان کے اثر کی یہ واقعہ ہے کہ مفتوحہ قوموں نے باوصف اپنی قدیم
تہذیب اور بہتر تمدن کے اپنے فاتحوں کی زبان کو مان لیا تھا۔ عربی مذہبی زبان بھی تھی اور

لئے "فارس کی سلطنت بمقابلہ اہل سنت" ہر فارس کی سلطنت اسلام کے تحت تصرف میں آئی اس زمانے میں یہ فرقہ بندی نہ تھی
شیعہ جو آج کل ہے موجود ہی نہ تھی مختلف عقائد کے افراد کا ہونا مسلم ہے مگر سلطنت سلطنت اسلام تھی نہ کہ شیعہ خلفائے بنی امیہ
اور بنی عباس جو مذہب رکھتے تھے وہی سلطنت کا مذہب سمجھا جاتا ہے۔

۳. کیا ان غلام تھا حضرت ابو ہاشم ابن محمد ابن حنفیہ کا پائے آقا یا آقا زادے کی وفات کے بعد ایک فرقہ کا گروہ ہو گیا
اور کلام اللہ کی تفسیر پائے اپنا اور اپنے فرقہ کا مسلک قرار دیا جو کہ اہل اسلام میں بالاتفاق اکثر متوع ہے۔ اسی طرح
فرقہ اسماعیلیہ جو علامہ اسماعیلیہ کے نام سے مشہور ہیں انھوں نے بھی اصطلاحات شرعیہ مثل صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ وغیرہ کے باطنی
بیان کر کے اکثر لوگوں کو گمراہ کیا۔ ان فرقہ کا اہل اصول تفسیر پائے ہے جسکا ذکر اجمالی ہو چکا ہے۔

۴. فقہ کی تدوین میں یہودی اور عیسائی اثر ایک دعویٰ بلا دلیل کہی واقعہ تاریخی سے ثابت نہیں ہے۔ مصنف خود

سلطنت کی زبان بھی بلکہ شاعری اور علمی تصانیف کے لئے بھی یہی زبان منتخب کر لی گئی تھی۔ لیکن باوجودیکہ ملکی اور فوجی اعلیٰ عہدوں کے لئے مسلمانوں ہی کو ترجیح دی جاتی تھی لیکن علوم و فنون پر عجم (غیر عرب) یا مولدین کا قبضہ تھا شام میں مکتب کی تعلیم عیسائیوں سے لی جاتی تھی۔ عقلی ترقی کے مرکز بصرہ اور کوفہ میں قائم ہو گئے تھے جس میں عرب اور فارسی مسلمان عیسائی یہودی اور مجوسی ہر ایک دوسرے کے دوش بدوش تھے۔ جن مقامات میں صنعت و حرفت کو ترقی تھی وہیں مسلمانوں کے دنیادی علوم کی ابتدا کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس ابتدا میں یونانی سیسی اور فارسی اثرات نمایاں تھے۔

۴۔ بنی امیہ کے بعد بنی عباس ملک کے وارث ہوئے (۷۵۰ء - ۷۵۰ء) بنو عباس نے سلطنت کے چال کرنے کے لئے اہل فارس کی مراعات کو قرین مصلحت سمجھا اور مذہبی تمدنی تحریک سے کام لیا۔ اپنی سلطنت کی پہلی صدی میں (یعنی ۸۰۱ء تک) سلطنت کی عظمت و جبروت برقرار رہی بلکہ دوبہ ترقی بھی باکم از کم یہ کہ بجائے خود قائم رہی۔ ۱۲۰۰ء میں منصور نے جو اس خاندان کا دوسرا فرمانروا تھا بغداد کو تعمیر کر کے جدید دارالسلطنت مقرر کیا۔ یہ شہر دنیاوی شان و شوکت کے اعتبار سے دمشق پر سبقت لے گیا اور علمی اور عقلی چمک دمک میں بصرے اور کوفے سے بڑھ گیا اور کوئی شہر اس کے مقابل تھا تو وہ قسطنطنیہ تھا بڑے بڑے عالم اور شاعر شمال مشرقی صوبوں سے آئے منصور (۷۵۴ء - ۷۷۵ء) ہارون (۷۸۶ء - ۸۰۹ء) اور امون (۸۱۳ء - ۸۳۳ء) اور دوسرے خلفاء کے درباروں میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گن ششدر اہل کتاب اگر اسکو اہل کتاب کے ساتھ حسن ظن ہو تو کچھ عجیب نہیں ہے جو لوگ علم و فن و نقد اور علم و فن سے واقف ہیں وہ مسلمانوں کے طرق استنباط سے باخبر ہیں ان کو معلوم ہے کہ مسائل فقہیہ کا مانند کتاب اور سنت ہے ترتیب میں ان آیات اور احادیث کا ذکر موجود ہے جس کے مسائل جزئیہ اخذ اور استنباط کئے گئے ہیں۔ دیکھو کتاب اہل بیت کا فاضل بن شد ۱۷۰ شام میں مکتب کی تعلیم عیسائیوں سے لی جاتی تھی عیسائی لڑکے اور لڑکیاں ان مکتبوں میں تعلیم پاتی ہوں تو عجیب نہیں ہے۔ اگلے زمانے میں مسلمانوں کی تعلیم کا انحصار کلام اللہ کی تعلیم پر تھا بلکہ آج کل بھی مسلمان بچے کلام اللہ سے ابتدا کرتے ہیں کلام اللہ کی تعلیم یا حفظ کے بعد اور علوم پڑھائے جاتے ہیں مگر اگلے زمانے میں کلام اللہ کے بعد احادیث کا درس شروع ہو جاتا تھا۔ یہ خارج از مکتب تعلیم کا ذکر ہے۔ مکتب میں صرف کلام اللہ کی تعلیم اور اسکے ساتھ مشق کتابت پر تعلیم کا خاتمہ تھا۔ اُس زمانے میں مثل اس زمانے کے لیکن جو غیر افسانہ حساب الجبر و تعلیمی نصاب میں شامل یہ تھا کہ کوئی سررشتہ تعلیم تھا جہاں مثل اس زمانے کے مختلف علوم و فنون کی تعلیم ہوتی ہو کلام اللہ اور مشق کتابت پر تعلیم کا خاتمہ تھا جو لوگ اعلیٰ درجہ کی تعلیم حاصل کرنا چاہتے وہ شیوخ حدیث کی خدمت میں حاضر ہو کر اجازت حاصل کرتے تھے یا مغربین سے کلام الہی کے حقائق و دقائق میں بصیرت کو ترقی دیتے تھے۔ یہ قول مشہور ہے۔ علم اہل بیت توفیر اور حدیث پر ہرچہ خواہ غیر از میں مگر حدیث۔

جمع ہو گئے تھے۔ چند فرماؤ اور عباسی خاندان کے دنیاوی علوم کا شوق رکھتے تھے خواہ بذات خود علوم کے ذوق کی وجہ سے خواہ اپنے درباروں کی رونق بڑھانے کے لئے۔ گو ان میں سے اکثر اہل صناعت اور علم کی قدر شناسی میں کامیاب نہ ہوئے ہوں مگر صاحبان صنعت اور علوم کو ان کی ذات سے غلط سمجھ رہے تھے۔

ہارون کے عہد سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور علمی مذاکرہ کی صحبت قائم ہو گئی تھی۔ منظور کے زمانہ سے ابتدا ہوئی اور مامون اور اسکے جانشینوں کے زمانہ میں علوم کلیہ یونان کے ترجمہ عربی زبان میں ہوتے رہے۔ یہ کام بہت کچھ اہل شام کی کارگزاری کا حاصل تھا۔ کتابوں کے متن اور انکی شرحیں تصنیف و تالیف ہوئیں۔

عین اسوقت جب کہ علمی مشاغل ترقی کی معراج پر پہنچ گئے تھے خاندان عباسیہ کے زوال کے آثار شروع ہو گئے۔ قدیم قبائل کے باہمی فسادات کو بنی امیہ کے زمانے میں کبھی سکون نہیں ہوا۔ اب اسکی جگہ پر بظاہر مستحکم ملی سازش قائم ہو گئی تھی الہیات اور ابعاد الطبیعات کی بحثوں کا شور و غلبہ زوروں پر تھا یہ ویسی ہی ہنگامہ آرائیاں تھیں جو رومیوں کی مشرقی سلطنت کی تباہی کے ساتھ ساتھ برپا رہیں۔ اس بحث و مباحثہ بلکہ مجادلہ کو روز افزوں ترقی تھی جن سلطنتوں میں شخصی فرمانروائی ہو وہاں علم و فضل کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ ہونہار قابلیت کے اشخاص اکثر عیش و عشرت میں پڑ کے تباہ ہو جاتے ہیں یا محض دکھانے کے لئے سوظنائی جمیں جاری ہتی ہیں سلطنت کے لئے دفاع کی غرض سے غلغا صحیح تندرست اور طاقتور اشخاص کو مختلف اقوام سے منتخب کر لیتے ہیں جن پر تہذیب اور شائستگی کا اثر حد سے زائد نہ پڑا ہو۔ پہلے ایرانیوں اور خراسانیوں سے جو مثل ایرانیوں کے تھے اور پھر ترکوں سے فوج کو قوت دی گئی۔

لے عیسائی مصنفوں نے یہاں ایک عجیب عوی کیا ہے کہ جن سلطنتوں میں شخصی فرماں رواں ہو وہاں علم و فضل کی چنداں ضرورت نہیں ہے!!

ایشیا بلکہ یورپ کے ممالک میں جہاں شائستگی کا مبارک قدم آچکا تھا وہاں ان وقتوں میں شخصی حکومت علی العموم موجود تھی تو کیا ان جملہ سلطنتوں میں علم و فضل غیر ضروری تھا پھر تو ان ممالک میں علماء و فضلا کا وجود ہی تقریباً غیر ممکن ہو جاتا۔ یہ تصنیف و تالیف کا چرچا ہوتا۔ مگر واقعات اسکے خلاف ہیں انھیں ملکوں میں جہاں بڑی بڑی شخصی سلطنتیں قائم تھیں اور اسکے ساتھ ہی شایر حکماء و علماء بھی انھیں ملکوں میں پیدا ہوئے سلطنتوں نے انکا اعزاز و اکرام کیا اس طرح دن و رات ترقی ہوتی رہی زمانہ کبھی اہل علم و فضل سے خالی نہیں رہا۔

سلطنت کے زوال کے آثار روز بروز زیادہ ظاہر ہوتے جاتے تھے ترک سپاہ کی بغاوت روم بیتی تھی اور شہر کے بلوائی اور کاشتکار مزدوری پیشہ لوگ برسرِ فساد تھے۔ شیعہ اور فرقہ انگیزی کی سازشوں کے جال ہر چار جانب پھیلے ہوئے تھے جو صوبے دارانِ خلافت سے دور تھے وہ خود سری کے خواہشمند تھے۔ یہ جملہ اسباب یا آثار زوال کے نمودار تھے خلیفہ کی حیثیت ایک نہر مبی پیشوا کی رہ گئی تھی ترک محلات خلافت پر نواب ناظر یا کونوالی کے منصب حکومت رکھتے تھے اور ہر چار جانب سلطنت کے اطراف میں خود مختار ریاستیں بہ مدیج پیدا ہونے لگی تھیں یہاں تک کہ ایک کثیر تعداد چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی تمام ملک میں نمودار ہو گئی۔ سب سے زیادہ ذی اثر خاندان جو کم و بیش خود مختار تھے حسب ذیل ہیں۔ مغرب میں قطع نظر بنی امیہ کے جو ہمسایہ میں فرمانروا تھے۔ (دیکھو چہام) اعلیٰ شمالی افریقہ میں طولونی اور بنی فاطمہ مصر میں ہمدانی شام اور عراق میں۔ مشرق میں بنی ظاہر اور سامانی جن کی حکومت پر رفتہ رفتہ ترک غالب ہو گئے۔ ان چھوٹی چھوٹی خاندانی ریاستوں میں شعرا اور علماء و سویں اور گیارہویں صدی تک فراہم ہو گئے تھے۔ ایک قلیل مدت کے لئے حلب پر ہمدانیوں کا اقتدار رہا تھا اور زیادہ مدت تک قاہرہ میں جس کو بنی فاطمہ کے سلاطین نے تعمیر کیا تھا ۹۶۹۔ قاہرہ بغداد سے بھی زیادہ تر علم و فضل کا مرکز تھا۔ ایک اور زمانہ آیا جو نسبتاً کچھ ایسا زیادہ نہ تھا محمود غزنوی کی سلطنت میں علم و حکمت کا نور چمکایہ حکومت ترکی الاصل تھی۔ محمود ۹۹۹ء میں خراسان پر حاکم ہو گیا تھا۔

اسلامی یونیورسٹیوں کی بنیاد بھی انہیں چھوٹی ریاستوں میں پڑی تھی جس زمانے میں ترک برسرِ حکومت تھے پہلا دارالعلم بغداد میں قائم ہوا ۱۰۱۵ء میں۔ اور اس تاریخ سے مشرق پر گویا سائنس کا اقتدار قائم ہوا۔ کتابوں کی نقل و نقل درس میں شامل تھی ہر معلم ٹھیک وہی پڑھاتا تھا جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا تھا اور کسی جدید تالیف میں مشکل سے کوئی ایسا جدید جملہ مل سکتا تھا جو اگلی کتابوں میں نہ تھا۔ سائنس خطرے سے بچا لیا گیا تھا لیکن علمائے ماوراء النہر نے جب سنا کہ پہلے مدرسہ کی بنیاد پڑی تو انہوں نے جمع ہو کر گذشتہ علوم کے ماتم میں ایک مجلس

لے مصنف کا دعویٰ محض بے بنیاد ہے کہ کسی جدید تالیف میں مشکل سے کوئی جملہ مل سکتا ہے جو اگلی کتابوں میں نہ ہو۔ تصنیفات اہل اسلام کا حصہ غیر ممکن ہے۔ ہر یکہ کو جو تسلیم کر لیں کہ ان تصنیفات پر مصنف معرض کو عبور تھا اور پھر اگلی کتابوں کو بھی مصنف نے تمام و کمال دیکھا تھا اور ان کے مطالب نوک زبان پر تھے اور پھر اس نے قدیم و جدید کا

محدود تھا۔ معلوم نہیں سکی تاثیرات کا حشر یہ کہاں سے لیا تھا اور اس کے حدود و کیا تھے لیکن انسانوں نے علمی طریق سے عالم کی حقیقت کے سمجھنے کی کوشش میں ترقی کی تھی۔ عالم اجسام کی ابتری اور پریشانی سے انہی نظریں فلکیات کی ترتیب تک جانے لگیں۔ یہ لوگ مثل عبرانیوں کے نہ تھے جو حیرت کے دائرہ سے کبھی نہ نکل سکے یا جنہوں نے اپنی آنے والی نسلوں کے رمز کو بے شمار ثوابت میں ملاحظہ کیا بلکہ یہ لوگ مثل یونانیوں کے تھے جنہوں نے کثیر اور کثرت کو عالم اجسام تحت القمر میں سمجھ لیا تھا جب کہ وہ ذات واحد کے حسن البیض کو آسمانوں کی حرکت کے استقلال اور یکسانی میں ملاحظہ کر چکے تھے۔ ان کی حکمت میں صرف یہ نقص تھا کہ عمدہ مواد قصوں کہانیوں اور علم نجوم کے بیہودہ دعویٰ کے ساتھ غلط ہو گیا تھا۔ اور فی الواقع حکمت کا یہی حال یونانیوں میں بھی تھا۔ کلدانیوں کی حکمت سکندر اعظم کے عہد سے بابل اور شام میں پھیل گئی تھی یونانی تصورات کے ساتھ ملی ہوئی تھی اور پھر یونانی خیالات میں یہی مذہب کے تصورات بھی شامل ہو گئے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یونانی اور یہی خیالات نے قدیم حکمت کو مٹا کے خود اس کی جگہ لے لی تھی۔ صرف شام کے شہر حران میں اسلامی عہد تک قدیم بت پرستوں کے عقائد برقرار تھے جن پر یہ حکمت کا اثر نہ پڑا تھا (دیکھو ۲۰ ف ۲)۔

۲۔ سامی روایات سے کہیں زیادہ اہمیت فارسی اور ہندی علوم کے اثر کی ہے۔ جس سے اسلام متاثر ہوا تھا۔ یہاں اس مسئلہ پر بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ آیا مشرقی حکمت ابتدا میں یونانیوں سے متاثر ہوئی یا یونانی حکمت خود مشرق سے مستفید ہوئی تھی۔ اسلام نے جو کچھ براہِ مستقیم فارسیوں اور ہندیوں سے اخذ کیا اس کا پتا قریب بہ صحت عربی کتابوں سے مل سکتا ہے اور ہم اپنا بیان اسی حد تک محدود رکھیں گے۔

فارسی وہ ملک ہے جہاں ثنویت کا عمل تھا۔ غالباً ثنویت کے مذہبی خیالات کا اثر اسلام کی الہیات کے مباحثوں پر بہت کچھ پڑا خواہ بلا واسطہ خواہ واسطہ مانی کے مذہب کے یا عیسائیوں کے ان فرقوں کے مذہب سے ہو جن کو ناشاک کہتے ہیں یعنی وہ فرقہ

۳۔ فارسی اور ہندی علوم سے اسلام کا متاثر ہونا یہ بھی عجیب غریب غوی ہے۔ چونکہ مصنف نے اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی لہذا ہم اس کے منع پر لکھنا کرتے ہیں بلکہ بطور سند ہم خود ہندی علوم میں ثنویت و نجوم میں یہ عربی اصطلاحات کا نشان دیتے ہیں مثلاً ابدال جو اقبل ہے مہتا جو کہ مہتا ہے میر۔

۴۔ خصوصاً اس حدیث میں ہذا اشارہ نام عربی الاول میں۔ اس علم کی کتابوں میں ملاحظہ ہو سکتے ہیں مثلاً الطائر واقع الفردوس بیان الطائر

جس نے مسیحی مذہب میں افلاطون اور فیثاغورس کے فلسفہ کو ملا دیا تھا۔ اور اس سے بھی کہیں بڑھکے دنیاوی حلقوں میں اس نظام سے جس کو زردانی کہتے ہیں۔ یہ مذہب ساسانی یزدگرد دوم کے عہد میں عموماً علی رؤس الاشہاد تسلیم کر لیا گیا تھا۔ یہ عہد (۳۳۸-۳۴۹ء سے لیکر ۴۵۷ء تک تھا) اس نظام میں ثنویت کے عقاید پر دہریت غالب ہو گئی تھی یعنی زمان جوازی اور ابدی ہے جسکو فارسی میں زروان اور عربی میں دہر کہتے تھے۔ یہ اصل جگہ اصول پر غالب تھی اور اسی کا دوسرا نام قدر تھا جو فلک افلاک کی حرکت اور دوسرے افلاک کی حرکت کا نتیجہ تھا۔ یہ اعتقاد جو فلسفہ کو بہت پسند تھا اس نے کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی بذات خود اہل فارس کے ادبیات میں جگہ کر لی تھی اور عوام الناس کی رائے پر حاوی ہو گیا تھا اور یہ ہمارے زمانے تک باقی ہے علمائے الہیات نے اور فلاسفہ فرقہ تصوفیہ نے اس کو تسلیم نہیں کیا اور اسکو مادیت و دہریت وغیرہ کہہ کر ترک کر دیا۔

۳۔ ہندو حقیقی حکمت کا ملک مانا گیا تھا۔ عرب کے مصنفوں میں یہ رائے پائی جاتی ہے کہ ہندو حکمت کا جنم عبوم (مولد) ہے۔ امن و آسائش کے ساتھ تجارت کا کاروبار جاری تھا جن لوگوں کی ہند اور مغربی ملکوں کے درمیان سے اہل ایران کی آمد و رفت تھی یہی لوگ علوم کو ایک ملک سے دوسرے ملک میں لے گئے۔ پھر اسلامی فتوحات سے ہندی علوم دور و دراز ملکوں میں پھیل گئے۔ ان میں سے اکثر کا ترجمہ منصور (۴۵۲-۴۵۷ء) اور ہارون (۷۸۶-۸۰۹ء) کے دور خلافت میں ہوا۔ کچھ اولاً فارسی (پہلوی) میں ترجمہ کئے گئے تھے اور اس زبان سے عربی میں نقل کئے گئے۔ اکثر سنسکرت ہی سے عربی میں ترجمہ کئے گئے اکثر اخلاقی اور سیاسی مضامین انشال کی صورت میں پہنچے اور کچھ قصے کہانیوں کے ذریعہ سے جیسے پن نش انتہرہ (بیدارے برہمن) اور وائشکم کیطن جو قصص منسوب ہیں جن سے کلید و منہ بہت مشہور ہے ترجمہ اس کتاب کو ابن القفیع نے منصور کے عہد میں پہلی سے ترجمہ کیا تھا اور اس کے علاوہ اور قصص اور حکایات وغیرہ۔ خصوصیت کے ساتھ ابتدا میں ریاضیات اور علم احکام نجوم۔ (عملی طب اور علم کسب کے ساتھ شریک ہو کے) مسلمانوں کے دنیوی علوم پر موثر ہوئے۔ بطلمیوس کی کتاب الجسطلی سے بھی پیشتر علم نجوم میں برہم گیت کی سدھانت کا ترجمہ منصور کے حکم سے ہوا اس کو فخری نے ترجمہ کیا تھا ہند کے علماء نے اس ترجمہ میں مدد دی تھی۔ ایک مسیحی لے دفا ترجمہ میں علمائے سنسکرت بھی ملازم تھے ان سے خود سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ کرا یا جاتا تھا اگر اس سے مدد نہ ملے تو غیر مذہب کے کتب سنسکرت بعینہ تب اہل اسلام میں موجود تھے مثل اور حکائے براہمہ ہند کا بھی ذکر آتا ہے۔ اور ان کے مطالب کا انتقاد کیا جاتا اس سے مصنفین اسلام کی وسعت نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

عالم گذشتہ اور آئندہ کے لئے پیش نظر ہو گیا ہندوؤں کی قرونوں کا شمار لاکھوں اور کروڑوں میں تھا اس لئے مسلمانوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ عرب سوداگر جو ہندوستان میں چین میں تجارت کی غرض سے جاتے وہ دنیا کی خلقت چند ہزار سال قرار دیتے تھے یہ قلیل تعداد ان ملکوں میں نہایت مضحک خیال کی جاتی تھی۔

منطق اور مابعد الطبیعیات کی بحثیں بھی مسلمانوں سے پوشیدہ نہ رہی تھیں مگر ان کا اثر کچھ ایسا زیادہ نہ تھا یہ مقابلہ ہندوؤں کی ریاضیات اور نجوم کے۔ ہندوؤں کی تحقیقات جو ان کی مذہبی کتابوں میں تھی اور جس کا تعین مذہبی اغراض سے ہوا تھا اس نے فارس کے تصوف اور اسلامی کشف و کرامات کے معلومات پر جو اثر کیا تھا وہ دوا می تھا ابتدا میں جو اثر پڑا تھا اسکے آثار ہمیشہ باقی رہے فلسفہ یونانی خیال تھا۔ اس زمانے کے اہل ہند کے فطرانہ مذاق کی حمایت میں زیادہ جگہ لینے کا ہم کو حق نہیں ہے۔ صرف مختصر بیان کافی ہے۔ اس عہد کے تارک الدنیا لوگوں میں گیان اور وہیان کی جو اشاعت ہوئی تھی وہ محسوسات کو محض ایک دھوکا ٹھہراتا ہے محض نمونہ بود شاعرانہ مذاق میں یہ بہت دلچسپ ہے دنیا کی بے ثباتی اور انقلاب سے اسکا جوڑ ٹھیک بیٹھتا ہے۔ مشرقی ذہن نے جدید فیتا غور سی اور جدید افلاطونی حکمت سے اسکا سلسلہ پایا تھا۔ مگر اسکا اثر بھی بس اسی قدر ہوا جتنا کہ اصل ماخذ کا تھا ماضی ہر عالم کی توضیح میں اسکی کچھ اہمیت نہ تھی اور نہ اس نے حکمی روح پیدا کرنے کی کچھ معتد بہ شرکت کی تھی۔ ہندوؤں کی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی جو غور و فکر کو حقائق اشیاء کی دریافت میں لگا دے۔ اسکی عمدہ مثال ریاضیات سے ہم پہنچتی ہے۔ صاحبان تحقیق کے نزدیک عربی مجموعہ ریاضیات سے سوائے علم حساب کے اور کوئی شعبہ ہندوؤں سے ماخوذ نہیں ہے۔ علم ہندسہ (جیومیٹری) اور جبر و مقابلہ یونانی فنون ہیں اہل ہند کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ بسیط ریاضیات کے فہم تک کسی ہندو کے ذہن نے رسائی نہیں کی عدد و مجرد کا فہم ہی نہ تھا صرف معدودات تک رسائی ہوئی تھی۔ اور ہندو فلسفہ میں علم کی بذات خود کوئی قدر و قیمت نہ تھی یہ ایک واسطی حیثیت سے رہا اصل مقصد ہستی کی بدی سے نجات حاصل کرنا تھا تاکہ مبارک زندگی (آخروی حیات) حاصل کی جائے فلسفہ اسکے حصول کا ایک ذریعہ تھا یہی وجہ ہے کہ ان کے فلسفہ میں ایسی ایک رنگی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے ایک ہی نقطہ

لے رہ جاتے ہیں کہ ابجد و الفاظ اہل عرب کا ہی جولو ہے معنی نے اسکو بھی یونانیوں کی طرف منسوب کیا یہ غلطی ہے۔

پر پوری توجہ صرف کر دی گئی ہے کل اشیاء کی اصل یعنی وحدت۔ اس کے مقابل میں یونان کی حکمت ہے جس کے متعدد شعبے ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ فطرت اور ذہن کے افعال و خواص کے مفہوم پر مختلف جہات سے نظر کی جائے۔

مشرقی حکمت علم احکام نجوم اور علم کائنات نے اسلامی محقق کو ہر قسم کا مواد مہیا کر دیا تھا لیکن صورت (یعنی وہ اصل جو صورت کو پیدا کرتی ہے) کا علم ان کو یونانیوں سے حاصل ہوا۔ ہر صورت میں جہاں محض تصنیع یا اتفاقی سلسلہ بندی نہیں اختیار کی گئی ہے بلکہ جہاں کثرت کو ایجاد اور منطقی مطمحہ نظر سے ترتیب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم کو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ غالباً یہ یونانی اثر کی کار سازی ہے۔

۳۔ حکمت یونان

۱۔ ٹھیک وہی طرح جیسے تجارت کے معاملات میں درمیان ہند اور چین اور بازنطینم کے اہل فارس خصوصیت کے ساتھ کار گذار تھے اسی طرح اقصائے مغرب یعنی فرانس تک اہل صوبہ ہندیب کے پھیلانے والے تھے۔ یہ اہل صوریہ ہی تھے جو شراب اور ریشم وغیرہ کو مغرب میں لے گئے اور یہی صوریہ کے رہنے والے تھے جنہوں نے یونانی علوم کو اسکندریہ اور انطاکیہ سے حاصل کر کے جہات مشرق میں پھیلایا اور اڑوسیہ اور سبیس Nisibis Edessa حران جند شاپور کے مدرسوں میں جاری کیا۔ صوریہ متعدد صدیوں تک دنیا کی دو عظیم طاقتوں یعنی سلطنت روم اور سلطنت فارس کے مابین حد فاصل تھا۔ صوریہ ہی میں ان دونوں بڑی سلطنتوں میں ڈبھیر ہوئی خواہ برسر صلح ہوں خواہ برسر جنگ عیسائی اہل صوریہ نے ایسے وقتوں میں وہی کام کیا جو زمانہ نابعد میں یہودیوں کے حصے میں آیا۔

۲۔ مسلمان فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو تین بڑی قسموں میں منقسم پایا۔ متعدد چھوٹے چھوٹے فرقوں کا یہاں مذکور نہیں ہے۔ موجد الفطری کلیسا اور ان کے ساتھ ہی ارتقو و کس

لے مونوفزائٹ Monophysite فرقہ عیسائیوں کا جو پانچویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا یہ لوگ جناب مسیح کی ناسوتیت اور لاہوتیت کا اتحاد تو مانتے تھے مگر یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ناسوتیت لاہوتیت میں مل کے بالکل فنا ہو گئی ۱۲ مترجم

یعنے خالص مذہب سچی جو سلطنت کا کلیسا تھا یہ دونوں بڑے کلیسا خاص طور پر یہ میں تھے اور
 مسطورہ کلیسا فارس میں تھا۔ ان کلیساؤں کے عقائد کافروں کے تعلیمی فلسفہ کی تکمیل
 میں کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہے۔ موجد الفطری عیسائیوں کی تعلیم یہ تھی کہ خدا اور انسان مسیح کی حقیقت
 میں متحد ہو گئے اور آرتھوڈوکس اور ان سے زیادہ مسطورہ عیسائیوں نے فطرت الہی اور فطرت
 انسانی کا مسیح کی ذات میں امتیاز رکھا تھا۔ فطرت سے مراد ہے سب سے بالاتر و زجری یا اصل علی
 پس یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا الہی اور انسانی ارادہ اور فعل مسیح کی ذات میں بعینہ ایک
 ہی ہیں یا علیحدہ علیحدہ۔ موجد الفطری تحقیق اور مذہب کے اقتضا سے اپنے معبود یعنی مسیح
 میں وحدت کے قائل ہو گئے اور انسانی عنصر سے قطع نظر کی مسطورہ فرقے والوں نے
 لاموتی عنصر کے مقابلہ میں انسانی خصوصیات پر اصرار کیا یعنی ارادہ اور فعل پر۔ یہ دوسری
 رائے کی اگر سیاسی اور علمی وجوہ سے حمایت کی جائے تو اس سے عالم اور حیات پر فلسفیانہ
 بحث و مباحثہ میں زیادہ آزادی ملتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسطورہ فرقے نے یونانیوں کی حکمت
 کے جاری ہونے میں بہت کام کیا ہے۔

سریانی زبان مغربی اور مشرقی فارسی کلیسا میں بھی جاری تھی۔ مگر اس کے ساتھ ہی
 ساتھ یونانی زبان بھی کلوستر Cloister کے مدارس میں پڑھائی جاتی تھی سین Basin
 اور تفسیر Kinnesrin کو مغربی یا موجد الفطری کلیسا میں تعلیم و تعلم کے مرکز کہنا چاہئے
 ابتدا میں اؤسیہ کے مدرسہ کی بڑی شہرت تھی کیونکہ یہاں کی بول چال علمی زبان کے مرتبہ
 پر پہنچ گئی تھی لیکن سولہویں صدی میں یہ مدرسہ بند کر دیا گیا کیونکہ اس کے مدرسوں نے مسطورہ عقیدہ
 اختیار کر لیا تھا۔ پھر یہ نسیبس Nisibis میں دوبارہ کھولا گیا اور اس کو ملوک ساسان نے
 اپنی حمایت میں لے لیا بعض سیاسی وجوہ سے اس مدرسہ سے مسطورہ عقاید اور یونانی علوم
 کی تمام فارس میں اشاعت ہو گئی۔

ان مدارس کی تعلیم خصوصیت کے ساتھ کتاب مقدس اور کلیسا کے انداز پر تھی اور
 اسکی ترتیب کلیسا کی ضرورت کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ البتہ اطباء نے یا طب کے طلباء نے
 جو یہاں آتے تھے انھوں نے بھی شرکت کی۔ گو کہ یہ لوگ اکثر کلیسا سے تعلق رکھتے تھے۔
 لیکن الہیات اور دنیوی علوم میں جو فرق ہونا چاہئے وہ بدستور قائم رہا یہ سچ ہے کہ صوری
 رومن قانون کے موافق مدرس یعنی عالم فاضل پادری اور اطباء دونوں ایک ہی طرح

محصول سے بری تھے اور ان لوگوں کے ساتھ خاص خاص رعایتیں بھی تھیں۔ لیکن اسی ائمہ کی وجہ سے کہ یہ لوگ بطلان روحانی سمجھے جاتے تھے درحالیکہ عام اطباء صرف بدن کا علاج کرتے تھے پہلے اشخاص کو دوسروں پر فوقیت دیتی تھی۔ علم طب ہمیشہ دنیوی علم سمجھا گیا انیسویں کے مدرسہ کے ضوابط میں نہ اس سے یہ ضابطہ داخل کیا گیا تھا کہ کتب آسمانی کا پڑھنا اس کمرے میں جائز نہ تھا جہاں دنیوی علوم و فنون کی کتابیں پڑھی جاتی تھیں۔

طبی حلقوں میں بقراط جالینوس اور ارسطاطالیس کی تصانیف کی بڑی قدر و منزلت کی جاتی تھی۔ مگر خاتما ہوں میں فلسفہ تارک الدنیا درویشوں کے مراقبہ اور کشف و کرامت کا پھصل سمجھا جاتا تھا اور اسکی ضرورت سب چیزوں پر مقدم مانی جاتی تھی۔

۴۔ حران جو عراق کا ایک شہر تھا انیسویں کے قریب اس کا خاص مرتبہ تھا۔ اس شہر میں خصوصاً جب کہ عرب کی فتوحات کے بعد جب دوبارہ آباد ہونے لگا قدیم سامی نسل کی بت پرستی ریاضیات اور علم ہیئت کی تعلیم کے پہلو بہ پہلو جائز ہوئی اور جدید فیثاغوریسی اور جدید افلاطونی مباحثات کا ظہور ہوا۔ حرانی یا صابی (اس نام سے وہ لوگ فوس اور دسویں مسیحی صدیوں میں مشہور تھے) جو اپنی رمزی حکمت کا مبدع قدیم ہر مسطرینا غنطس اغاثا دیون یورانٹسس Hermes, Trismegistus, Agathadaemon, uranius کہتے ہیں متعدد جعلی کتبے (الواح) جو متاخرین یونان کی طرف منسوب تھے اور وہ ان کو اصل سمجھتے تھے انھیں پران کا عمل تھا بعض ان میں سے تو انھیں کے زمانے کے جعلی نوشتے تھے حرانیوں سے بعض نے ترجمہ اور تصنیف کا کام اختیار کیا اور اکثر ایرانی اور عربی علما کے ساتھ مباحثے مذاکرے میں بڑی سرگرمی کے ساتھ مصروف ہو گئے یہ اشغال آٹھویں سے دسویں صدی (عیسوی) تک جاری رہے۔

۵۔ فارس جند شاپور میں ایک مدرسہ کا پتہ چلتا ہے جس کو خسرو انوشیروان نے (۵۲۱-۵۷۹) قائم کیا تھا۔ اس کے مدرسین اکثر نسطوری عیسائی تھے۔ خسرو کا میلان دنیوی علوم کی جانب تھا اسکے نزدیک موحہ الفطری اور نسطوری دونوں یکساں تھے جو مرامات ایک کے ساتھ تھی وہی دوسرے کے ساتھ۔ اس عہد میں اور تھیک اسی طرح عبد الجبار خلفائے بغداد کے زمانے میں عیسائی صورتہ کے رہنے والے طبابت میں بہت عالی منزلت پر فائز تھے۔

اس کے بعد ۵۲۹ء میں سات حکیم جو جدید افلاطونی (اشراقی) فرقے کے تھے جو اٹینہ (اٹھکلا) سے نکالے گئے تھے انھوں نے خسرو کے دامن دولت میں پناہ لی۔ ان کے حالات خسرو کے دربار میں اسی قسم کے تھے جیسے فرانس کے آزاد خیال (ملاحدہ) اٹھارھویں صدی کے جوروں کی سلطنت میں چلے گئے تھے۔ بہر صورت ان کا مقصد یہ تھا کہ وطن کو پھر واپس جائیں۔ بادشاہ آزاد خیال اور عالی بہت تھا وطن جانے کی اجازت مل گئی اور انکی خاطر سے بازنطینیوں کے ساتھ ایک صلح نامہ ہوا جس میں یہ طے پایا تھا کہ ان لوگوں کو اپنے ملک میں مذہبی آزادی عطا کی جائے۔ فارسیوں میں ان کے چند روزہ قیام سے بھی کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑا۔

۶۔ صوریہ میں یونانی غیر مذہبی کتابوں کے ترجموں کا زمانہ چوتھی صدی سے آٹھویں صدی تک جاری رہا۔ چوتھی صدی میں ایک مجموعہ امثال یا مختصر مقولوں کا ترجمہ کیا گیا پہلے مترجم کا نام جو ہم کو معلوم ہوا ہے پروبوس Probus تھا یہ شخص انطاکیہ کا ایک پادری اور طبیب تھا۔ اپنا چوبیسویں صدی کے پہلے نصف حصے میں؛ ممکن ہے کہ یہ شخص ارسطاطالیس کی منطق کا اور فروریوس کی ایساغوجی کا ایک شاہج ہو۔ سرجیونس راسین Sergions Rasain اس سے زیادہ مشہور ہوا جس نے ستر برس کی عمر یا اسی کے قریب غالباً قسطنطنیہ میں ۵۳۶ء کے قریب موجود تھا یہ عراق کا ایک عیسائی درویش اور طبیب تھا جس نے تمام علوم متداولہ خود اسکندریہ میں حاصل کئے تھے اور اس کے ترجموں میں نہ صرف اٹھو لوجیا (الہیات) علم اخلاق اور تصوف داخل ہے بلکہ طبیعیات اور طب اور فلسفہ بھی۔ فتوحات اسلام کے بعد بھی اہل صوریہ کی عالمانہ کوششیں جاری رہیں۔ یعقوب (Jacob) ساکن ایڈیسہ (Edessa) نے (۶۴۰-۷۰۸) الہیات میں یونانی تصانیف کا ترجمہ کیا اسکے علاوہ فلسفہ میں بھی اسکی کوششیں جاری رہی اور ایک سوال کے جواب میں جو تعالیٰ و تعلیم کے متعلق تھا اس نے صاف کہہ دیا کہ مسیحی علمائے مذہب کا مسلمان والدین کے لڑکوں کو اعلیٰ درجہ کی تعلیم دینا جائز ہے اس سے بھی ظاہر ہے کہ مسلمانوں کو خود اس قسم کی تعلیم کی ضرورت محسوس ہوتی تھی۔

اہل صوریہ کے ترجمے خصوصاً سرجیونس راسین (Sergius Rasain) کے کئے ہوئے عموماً صحیح تھے لیکن اہل عبارت کی مطابقت منطق اور طبیعیات میں بہ نسبت اخلاق اور ابعاد طبیعیات کے زیادہ پائی جاتی ہے پچھلے دونوں علوم کی کتابوں کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا اسکے ترجموں میں غلط اور ضبط واقع ہو گیا ہے۔ یا ایسی عبارتوں کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے۔

اور بہت کجوبت پرستی سے مخصوص تھا اسکی جگہ مسیحی مواد کو بعد یا مثلاً فطرس اور پلوٹس اور یوحنا کو سقراط افلاطون اور ارسطاطالیس کے مقام پر پیش کر دیا گرم Destiny یا نبیوں کی جگہ خدائے تعالیٰ کا نام لکھا گیا اور خیالات کائنات اور قدم اور عصیاں اور مثل اسکے اور مضامین کو مسیحی قالب میں ڈھال دیا۔ عرب زمانہ مابعد میں اس طریقہ میں سرانیوں سے بہت آگے بڑھ گئے انھیں ہر بہت کو اپنی زبان اور علیت اور مذہب کے مناسب بنالینے کا بڑا ملکہ تھا اسکی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو بت پرستی کے آثار سے سخت نفرت ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں ہر موقع کے مناسب بنالینے کی زیادہ قابلیت تھی۔

۷۔ چند یاغی بی ادبی تصانیف کے ماوراء صوریہ کو مضمونوں سے خاص دلچسپی تھی۔ اولاً اخلاقی مقولوں کی فراہمی اور انکی تدوین جو فلسفہ کی تاریخ کے مشابہ تھی۔ خصوصاً فیثاغورس اور افلاطون کی رمزی حکمت (جس کو اشراق کہتے ہیں) یہ حکمت عموماً جعلی کتبوں کی صورت میں پائی جاتی تھی جو فیثاغورس مقلد پلوٹارک Plutarch دیونیسوس Dionysius وغیرہ کے ناموں سے منسوب تھی۔ خاص شوق افلاطون کے مسئلہ نفس کا تھا جس پر جدید فیثاغورسی جدید افلاطونی اور مسیحی انداز سے بحث کی جاتی تھی۔ صوریہ کی خانقاہوں میں افلاطون ایک مسیحی درویش بنا دیا گیا تھا جس نے کسی صحرائے دیرانے میں اپنی سکونت کے لئے ایک حجرہ و خم افلاطون بنایا تھا جو آبادی سے بہت دور تھا اور تین برس تک بابل کی ایک آیت پر ساکت و صامت ہو کے غور کرتا رہا اس طرح اسکو خدائے تعالیٰ کی نیکی و حدائیت کی معرفت حاصل ہوئی۔ (نعوذ باللہ!)

دوسرے مضمون جس سے دلچسپی تھی وہ ارسطاطالیس کی منطق کی تعلیق تھی جو اہل صوریہ میں اور زیادہ مدت تک عربوں میں اسکا شوق رہا۔ ارسطاطالیس کو عموماً منطقی ہی جانتے تھے یہ علم ابتدا میں مغرب کے تدریسی عہد میں موجود تھا اب اس میں قاطیغوریاس (مقولات عشر) اور ارستیناس (بحث الفاظ) اور اناطولیقیہ اولی القیاس اقترانی کے اشکال کی بحث تک۔ ان کو منطق کی ضرورت تھی تاکہ یونان کے کلیسائی مدرسن کے کلام کو سمجھ سکیں کیونکہ صورتاً ان کے اقوال پر منطق کا اثر تھا مگر نہ منطق ہی کی تکمیل ہوئی اور نہ خالص صورت میں ان کو دستیاب ہوئی۔ اہل صوریہ کے سامنے جدید افلاطونی فرقے کے منطقی تاہیات تھے جیسا کہ پاولس پرسا Paulus Persa کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ کتابیں سریانی زبان میں خسرو نوشیروان

کیلئے کبھی گئی تھیں اس کتاب میں علم کو اعتقاد پر مقدم کیا ہے اور فلسفہ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ فلسفہ اس طریقے سے مراد ہے جس سے نفس کو اپنے باطنی جوہر کا شعور ہو اس جوہر سے فرشتہ کی طرح کل اشیاء کا مشاہدہ کرنا ہے۔

۸۔ عرب سرانیوں کے ممنون ہیں یہ امر منجملہ اور واقعات کے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ عرب کے علم سرانی کو قدیم یا حقیقی طبیعی زبان جانتے ہیں یہ سچ ہے کہ سرانیوں نے کوئی جدید تصنیف نہیں کی لیکن ان کے ترجموں سے عربی فارسی علوم بہت مستفید ہوئے۔ یہ سرانی ہی تھے کوئی اور نہ تھا جو آٹھویں صدی سے نیکہ دسویں صدی تک یونانی کتابوں کے عربی میں ترجمے کرتے رہے یہ ترجمے یا قدیم یونانی نسخوں سے لئے گئے تھے یا ایسی کتابوں سے جن کو انھوں نے درست کیا تھا۔ یا جدید وین یا تالیف تھی۔ بنی امیہ کے سلاطین سے خالد بن یزید (۲۰۰ھ وفات) جس کو کیمیا کا شوق تھا اس کا استاد ایک عیسائی درویش تھا۔ خالد نے کیمیا کی کتابوں کے یونانی سے عربی میں ترجمے کے لئے ایک مقرر کی تھی۔ مثلث منقولہ خطوط وصیت نامے خلاصہ یہ کہ کل ایسا مواد جس کی ضرورت فلسفہ کی تاریخ کے لئے ہوتی ہے یہ سب اسی ابتدائی زمانے میں فراہم کئے گئے اور ان کا ترجمہ کیا گیا۔ لیکن منصوص کے عہد تک یونانی سے علم طبیعیات طب اور منطق کے ترجمے عربی میں نہ ہوئے تھے (بعض پرانے پہلوی ترجموں سے ہوئے تھے) ابن المقفع جو فارسی شہسوار کے ماننے والوں میں تھا وہ اس کام میں سب کا پیشرو تھا اسکے بعد جو ترجمے ہوئے ان میں اصطلاحات کا فرق تھا۔ ابن مقفع کے فلسفیانہ ترجموں سے ہمارے عہد تک کوئی نہیں پہونچا۔ آٹھویں صدی کا اور مواد بھی بالکل ضائع ہو گیا۔ سب سے قدیم نمونہ اس کام کا جو ہمارے قبضہ میں ہے وہ نویں صدی کا ہے مامون اور اس کے جانشینوں کے زمانے کا۔

نویں صدی کے مترجم اکثر طبیب تھے انھوں نے بطلمیوس اور اقلیدس کے ترجموں کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کی تصانیف کا ترجمہ کیا لیکن ہم کو فلسفہ سے اس کے خاص معنی کے لحاظ سے غرض رکھنا چاہئے اخطاطون کی کتاب طبیاء و سس (یہ کتاب اخطاطون کی علم طبیعیات میں ہے) کا ترجمہ یوحنا یا یحییٰ بن بطریق نے کیا تھا (نویں صدی کے اوائل میں) اور ارسطاطالیس کی کتاب کائنات الجو (میٹورالوجی) کتاب الجیوانات خلاصہ کتاب علم نفس کا اور ایک رسالہ کا جو عالم کے بیان میں تھا عبدالمسیح ابن عبداللہ نامی انحصی (۸۳۵) سے منسوب

کتابوں کے ساتھ ہوا تھا۔ قسطنطین نوفا بعلبکی (۸۲۵) نے حسب قول مشہور شریح اسکندر افروسی اور جان فلوپونس کی کتاب کون و فساد پر اور پلے سینا فلاسوفرم (Place philosopho) جو پلوٹارک سے منسوب ہے کیا تھا۔ اور ان کے علاوہ اور کتابیں بھی اسی مترجم نے ترجمہ کی تھیں۔ (rum) سب سے زیادہ ترجمے کرنے والے ابو یزید حنین ابن اسحاق (۹۰۹-۸۷۳) اسکا بیٹا اسحاق بن حنین (۹۱۱-۶۹۱) اور اسکا عزیز قریب حبیش ابن الحسن یہ دیکھ کے کہ ان سب نے مل کے ترجمہ کیا ہے اکثر ترجمے ایسے ہیں جو ان میں سے کبھی ایک کے ساتھ منسوب کئے جاتے ہیں کبھی دوسرے کے ساتھ اور اکثر مواد ایسا ہے جو ان کے شاگردوں اور ماتحتوں نے ہیہا کیا ہے جو ان کی نظر سے نہیں گذرا۔ ان لوگوں نے اس زمانے کے تمام علوم متداولہ کا ترجمہ کیا ہے جو ترجمے موجود تھے انکی اصلاح کی اور جدید ترجمے اضافہ کئے۔ باپ نے کتب طلب کو اور کتابوں پر ترجیح دی اور اکثر قدیم الطب کی تصانیف کا ترجمہ بھی کیا۔ ان کے لئے فلسفیانہ مواد کے ترجمے کی طرف زیادہ توجہ کی۔

مترجموں کا کام دسویں صدی تک جاری رہا۔ ان میں سب سے ممتاز ابو بشر منی ابن یونس کنعانی (۹۴۰) اور ابو ذکریا یحییٰ ابن عدی النظمی اور ابو علی علی بن اسحاق ابن زرعه (۱۰۰۸) اور سب کے بعد ابو یزید حنین ابن اسحاق (ولادت ۹۴۲) جو شاگرد تھا یحییٰ ابن عدی کا اسکی تالیفات سے علاوہ ترجموں کے شروع وغیرہ میں منجملہ ایک رسالہ ہے جس میں سمیت کو فلسفہ سے تطبیق دی ہے۔ حنین ابن اسحاق کے زمانے میں مترجموں کی پوری توجہ ارسطاطالیس کی کتابوں کی طرف اور ایسی کتابوں کی طرف چلا ارسطاطالیس سے منسوب ہیں اور انھیں کتابوں کی تکفیس اور انکی شرحوں کی جانب مبذول رہی۔

۹۔ ان مترجموں کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ اپنے زمانے کے کوئی بڑے فیلسوف تھے یہ لوگ کسی کتاب کو اٹھا لیتے تھے اور اس کا ترجمہ شروع کر دیتے تھے مگر اکثر کسی خلیفہ یا وزیر یا کسی اور غنیم شخص کے حکم سے ترجمہ کرتے تھے اپنے خاص مذاق کے علاوہ جو عموماً طب سے متعلق تھا ان کو حکمت کے خاص فہمی تھی۔ سینے عمدہ حکایات مع نتیجہ اخلاق یا الطائف و ظرائف یا اخبار بالغیب (فال شاگون) وغیرہ سے تھی ایسے کلمات جو اثنائے کلام میں آجاتے ہیں یا کسی خاص شخص کے لفظوں سے انکی قدر کی جاتی تھی اور یہ لوگ ان کو جمع کیا کرتے تھے یا مضمون کی خوبی کے لحاظ سے یا عبارت کے حسن اور فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے۔ یہ لوگ اپنے آپ کو اجداد کے مذہب یعنی عیسائیت پر قائم رہے۔ ابن جریر ٹیل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان کے خیالات کے طرز اور خلفاء کے

جو دنیا کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ جب منصوبہ چاہا کہ وہ مذہب اسلام اختیار کرے تو اس نے یہ جواب دیا: ”میں اپنے باپ و ادا کے مذہب پر مرنے چاہتا ہوں جہاں وہ ہیں وہاں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ مقام بہشت میں ہوں خواہ دوزخ میں“ اس کو سن کے خلیفہ ہنسنا اور بیش بہا انعام دیکھ کر رخصت کر دیا۔

ان مصنفوں کی اصلی تحریرات سے بہت قلیل جز محفوظ رہا ہے ایک مختصر رسالہ قسطنطنیہ کا ہے جس میں نفس اور روح کا امتیاز بیان کیا گیا ہے یہ ایک لاطینی ترجمہ کے ذریعہ سے محفوظ رہا اس رسالہ کے حوالے اکثر موجود ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ بہت متداول تھا۔ اس رسالہ میں لکھا ہے کہ روح ایک جوہر لطیف ہے اس کا مقام بائیں جوف قلب کی ہے یہ روح بدن انسان کی حیات اور جس حرکت کی موجب ہے۔ روح جس قدر لطیف اور صاف ہوگی اسی قدر انسان کے خیالات اور افعال عاقلانہ ہوں گے اس کے بارے میں صرف ایک ہی رائے ہے لیکن نفس کے باب میں یقین اور کلی صحت کے ساتھ کوئی حکم لگانا مشکل ہے۔ بڑے بڑے حکماء کے اقوال میں اس کے بارے میں اختلاف ہے ایک کا قول دوسرے کا تعارض ہوتا ہے بہر طور نفس غیر جسمانی ہے کیونکہ نفس مختلف صفات سے متصف ہوتا ہے اور صفات ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک ہی وقت میں مختلف اہمیت کی صفات سے متصف ہوتا ہے۔ نفس مرکب نہیں ہے اور متغیر ہوتا ہے اور روح کی طرح یہ بدن کے ساتھ فنا نہیں ہو جاتا۔ روح بطور ایک واسطہ کے درمیان نفس اور بدن کے کام کرتی ہے۔ اور اس طریقہ سے روح جس و حرکت کا سبب بناتی ہے۔

یہ بیان جو نفس کے بارے میں تحریر کیا گیا ہے اکثر ابعد کے مصنفین نے بھی لکھا ہے لیکن اہستہ آہستہ جس قدر ارسطو طالیسی فلسفہ افلاطونی آرا کو عقب کی جانب ہٹاتا رہا ایک اور جوڑ و ضدوں کا سامنے آگیا۔ صرف الطباروح یا اصل حیات کی اہمیت کو بیان کرتے رہے۔ فلاسفہ نے نفس اور روح یا عقل کے تعامل کو قائم کیا۔ نفس کو ان چیزوں میں داخل کر دیا جو فنا ہونے والی ہیں اور دہریوں کے طور سے اس سے اس کا درجہ گھٹانے کی بری خواہشوں کے درجہ میں ڈال دیا جس کو نفس امارہ کہتے ہیں مترجم عقلی روح کو سب سے بلند تر مقام دیا گیا جو ہر خیر فانی کا مرتبہ نفس سے بالاتر ہے۔

ان مختصر بیان میں ہم تاریخ کا ذکر پہلے سے کرنے لگے تھے اب ہم پھر ترجمین کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

۱۰۔ سب سے عمدہ میراث یونانیوں کی جو ہم کو پہنچی وہ فنون اور شعر اور تاریخی بیان ہے یہاں تک کہ کبھی اہل مشرق کی رسائی نہیں ہوئی۔ وہ تو اس کے سمجھنے سے بھی قاصر رہے۔ معلوم ہوا کہ ان کو اہل یونان کے سوانح حیات کی اطلاع نہیں ہوئی اور وہ اسکا لطف بھی نہ حاصل کر سکے۔ ان کے مذاق میں تاریخ یونان اسکندر اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ وہ بھی افسوس کہ فانی کے حجاب میں پوشیدہ رہی۔ اگلے وقتوں کے سب سے بڑے بادشاہ (سکندر) کے ہر دیکھارسطا طالیس کو جو قدر و منزلت حاصل تھی یقیناً ہی وجہ ہوئی کہ ارسطاطالیس کا فلسفہ اہل اسلام کے درباروں میں زیادہ مقبول ہوا۔ عرب کے مورخوں نے یونان کے بادشاہوں کا ذکر کلیو بطر تک کیا اس کے بعد رومیوں کے امپراطور آجاتے ہیں مثلاً تھیوسیدس (Thucydides) کے نام تک وہ واقعتاً نہیں ہیں۔ ہومر کے مضامین سے بھی وہ سوائے اس جملہ کے کہ بادشاہ ایک ہی ہونا چاہئے، وہ کچھ نہ پاسکے۔ یونان کے بڑے ڈراما نویسوں اور غزل خوانوں کا کبھی خیال بھی نہیں آیا۔ صرنا ریاضی طبیعیات اور قدیم اہل یونان کے فلسفہ نے اہل مشرق پر اپنا اثر ڈالا۔ مشرق کے لوگ فلسفہ یونان کی تدبیر کی ترقی کو بلا مارک سے لیکے فرموریوس وغیرہ تک اور ارسطاطالیس اور جالینوس کی تصانیف سے کچھ نہ کچھ سمجھ گئے تھے۔ اس معلومات میں بھی بہت کچھ قصہ کہانیوں کا سامان مل گیا تھا اور وہ اقوال جو قبل سقراد عہد کے حکمائے مشرق میں مشہور ہو گئے تھے اسکا حوالہ سوائے جعلی کتبوں کے اور کسی سے منسوب نہیں ہو سکتا جن کو اہل مشرق نے چڑھا ہٹا یا وہ رائیں حقائق انشیا کے متعلق خود اہل مشرق میں پختہ ہو گئی تھیں ان کو وہ قریح حکماء کے اقوال سے مستند کرنا چاہتے تھے لیکن پھر بھی ہر صورت میں چاہئے تھا کہ ہمارے خیالات کو چاہئے کہ کسی یونانی الاصل قول یا تحریر سے رجوع ہوں۔

۱۱۔ کہا جاسکتا ہے کہ وہ یہ کہ عربوں نے فلسفہ کے سلسلہ کو ٹھیک وہاں سے لیا تھا جہاں یونانی متاخرین نے چھوڑ دیا تھا۔ یعنی جدید افلاطونی فرستے کے توصیات ارسطاطالیس کے متعلق۔ ارسطاطالیس کے فلسفہ کے ساتھ ساتھ افلاطون کے تصنیفات بھی پڑھائے اور سمجھائے جاتے تھے اور مدتوں صرائیوں کے چند اسلامی فرقوں میں افلاطونی یا فینیشیا غورسی مسائل کا دیر بڑی سرگرمی سے جاری رہا۔ اس کے ساتھ بہت کچھ رواقیین کے مسائل اور جدید افلاطونی فلسفہ شامل

لے لیکر پڑھیں ہماری زبان میں اس کے مثل غزل اور نکتے کی ٹھریاں وغیرہ ہیں ایسے اشعار جو گانے کے لئے موزوں کئے جاتے ہیں ۱۱

ہو گئے تھے۔ سقراط کے قابل افسوس انجام کی طرف خاص توجہ تھی کہا جاتا تھا کہ سقراط کا مذہب عقلی تھا۔ اثنیہ کے کفار نے اس کو شہید کیا۔ افلاطون کی تعلیمات نے نفس اور فطرت کے متعلق بڑا اثر کیا تھا۔ پالی تھیہ (Pthian) منقول اپنے آپ کو یہ بیان / سقراطی حکمت کا لب لباب تھا اور اس کا ترجمہ جدید افلاطونی (اشرافی) مفہوم سے ہوا تھا۔ اہل اسلام اس (کے مثل) منقول حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منسوب ہے واما در رسول (ص) علیہ السلام کے ساتھ یا خود جناب (رسول اللہ ص) سے منسوب ہے جس نے اپنی ذات کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا۔ اس جملہ سے اکثر عرفانی مجتہدوں کی تفسیر کی جاتی تھی۔ طبی طقوں اور دربار سرکار میں ارسطاطالیس کی بڑی توفیر تھی البتہ سب سے پہلے منطق میں اور بعض فصول علم طبیعیات میں منطق کے بارے میں تو یہ خیال تھا کہ صرف یہی ایک ایجادات طایغری حکیم کا ہے دوسرے علوم میں وہ قدم کے قدم تھا یعنی فیثاغورس انباز قلس انساغورس سقراط اور افلاطون۔ لہذا اعیسانی اور صابانی مترجمین اور ان کے تالیفات کے حلقے میں نفسیات / اطلاق سیاسیات اور ابعاد طبیعیات کی تعلیمات میں بلا تردد قبل ارسطاطالیس حکما سے اقتداء مطالب کرتے تھے۔

جو کچھ انباز قلس فیثاغورس وغیرہا سے منسوب تھا۔ وہ درحقیقت اصلی نہ تھا۔ حکمائے قدیم کی حکمت کا ناخدا تو ہر مں سے لیتے تھے کسی اور مشرقی حکیم سے مثلاً انباز قلس شاگرد تھا اور پلوٹا کا اور پھر اس نے لقمان حکیم کے سامنے نرا نوی ادب نہ کیا۔ فیثاغورس حضرت سلیمان کے ملامدہ سے تھا وغیرہ وغیرہ۔ وہ تصانیف جو عربی میں سقراط سے منسوب ہیں وہ دراصل افلاطون کے مکالمے ہیں جن میں سقراط کا منظم ہونا ظاہر کیا گیا ہے۔ اہل عرب نے اقوال افلاطون کے نقل کئے ہیں۔ جعلی کتابوں سے قطع نظر کر کے۔ اون کا سلسلہ کم بیش وسیع ہے۔ وہ معتدلت سقراط کرٹیلوس سوسطانی فیدرس اور دیاکریلیک (ری پبلک) فیدون طیمائوس اور فوایس سے ماخوذ ہیں اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کے پاس کامل ترجمہ ان کتابوں کے موجود تھے۔

اس قدر یقینی ہے کہ ابتداء ہی سے صرف ارسطاطالیس کی خالص حکومت نہ تھی اون کا خیال تھا کہ افلاطون نے آفریش عالم جو ہریت نفوس اور لاقائیت نفس (بقائے نفس) کی تعلیم دی تھی یہ تعلیم عقاید مذہبی کے خلاف نہ تھی۔ البتہ ارسطاطالیس جو قدم عالم کا قائل تھا لہٰذا اسٹون ارسطاطون کتابوں کے نام ہیں ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔

اور اس کا علم نفس اخلاق میں رومانیت کم ہے ضرور سنا ہے۔ اہل اسلام کے علمائے اہلیات نے نویں اور دسویں صدی میں ارسطاطالیس کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ واقعات پھر بدل گئے تھے۔ ایسے حکماء رفتہ رفتہ پیدا ہو گئے جنہوں نے افلاطون کے مسئلہ وحدت نفس عالم کو رد کر دیا انسانوں کے نفوس اس واحد نفس عالم کے فانی اجزا میں اور انہوں نے بقائے نفس کے لئے ارسطاطالیس پر اپنی امید کو قائم کیا جس نے جوہر شخصی سے بڑی عظمت کو منسوب کیا ہے۔

۱۲۔ ارسطاطالیس کے متعلق جو مفہوم زمانہ بعید میں قائم کیا گیا ہے وہ ان تحریرات سے خوب واضح ہوتا ہے جو خواہ مخواہ اس کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں اس کی اصلی تصانیف کے ساتھ جدید افلاطونی تاویلات نہیں لگائی گئیں بلکہ رسالۃ العالم کو بلا تردد ارسطاطالیس کی تصنیف تسلیم کر لیا بلکہ اکثر زمانہ باعقل یونانی تصنیفات کو جس میں نیشاغورسی افلاطونیت یا جدید افلاطونیت (اشراقیت) یا محض فلسفہ کا ایک سچون مرکب (جو منطقی ہندسیب اور ترتیب سے سمجھتا تھا) اس کے سر مقبوظ دیا گیا تھا اور اسی کا درس دیا جاتا تھا۔

اس جگہ ہم مثال کے طور پر کتاب التفاح کو اختیار کرتے ہیں جس میں ارسطاطالیس ٹھیک وہی کام کرتا ہوا بیان کیا گیا ہے جو سقراط نے اس دن کیا تھا جب اس کو زہر پلایا گیا تھا جس کا بیان مفصل افلاطون کی کتاب فیڈون میں ہے جب ارسطاطالیس کا فائدہ قریب تھا تو اس کے چند شاگرد آئے اور انہوں نے حکیم موصوف کو نہایت خوش اور بشاش پایا ان لوگوں کو جرات ہوئی اور انہوں نے اپنے بابرکات استا سے درخواست کی کہ اس وقت جوہر نفس اور بقائے نفس کے باب میں کچھ ارشاد فرمائے۔ لہذا حکیم نے اس طرح گفتگو شروع کی :-

جوہر نفس کی حقیقت علم ہے بلکہ فی الواقع فلسفہ جو کہ سب سے اعلیٰ درجہ کا علم ہے۔ حقیقت کا کامل علم ہے جس سے سادہ مزاج وہ ایسے شخص کو جس نے نفس کو اکتسابِ علم میں مصروف رکھا ہے بعد مرنے کے حاصل ہوگی اور جس طرح علم کا انعام یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ کا علم حاصل ہو اسی طرح بے علمی کی سزا یہ ہے کہ چہاں تک کے عینی غامض گرا یا جائے پس درحقیقت بالآخر سوائے غم اور جیل کے آسمان یا زمین میں اور کچھ نہیں ہے اور وہ جزایا منرا جو ان دونوں کے لئے

ملہ نہام نہ لگائے جاوے کہ نہ زمین پر نہ آسمان پر نہ کسی جگہ رہے۔ کتاب الارطاطالیس، تقریر کا مضمون ۱۱۔ بہرستطوسی۔

۱۳۔ کتاب الاشراق، یعنی شیعہ کی کتاب، ہم نے اسے اختیار کیا ہے کہ کائنات میں ظاہر کیا گیا ہے۔ ارسطاطالیس کے ہاتھ میں ایک کتاب تھی جو توحید گو کرتے وقت تھوڑی حرارت غریزی جو اسے باطن میں لاتی تھی قورہ دی تھی اسے ختم کرنے کے بعد یہ کتاب چھٹ کے زمین پر گر پڑا ہے اور اس طرح گویا اس حکیم کا فائدہ ہوا ہے۔

مقرر ہے -

فضیلت بھی من جہت ماہیت سولے علم کے اور کچھ نہیں ہے اور نہ رذیلت سوا اہل کے کچھ اور ہے تعلق فضیلت کا علم سے اور رذیلت کا اہل سے یہ اسی طرح کا تعلق ہے جو پانی کو برن سے ہے یعنی ایک ہی جوہر کی دوسری صورت -

علم جو کہ نفس کا ربانی جوہر ہے اسی میں نفس کو حقیقی لذت حاصل ہوتی ہے نہ کہ اکل و شرب اور متاع و محنت سے۔ کیونکہ لذت حسی مثل ایک شعلہ کے ہے جس کی گرمی معمولی ویر باقی رہتی ہے۔ لیکن نفس عاقلہ جس کو یہ شوق ہے کہ اس ظلمانی عالم سے نجات حاصل ہو۔ نو فاضل ہے جس کی ضیاء و در تک پہنچتی ہے۔ لہذا حکیم کو موت کا کوئی خوف نہیں ہے بلکہ خوشی خوشی موت سے ملاقات کرتا ہے جب خدائے تعالیٰ کی جانب سے اس کی طلبی ہوتی ہے وہ لذت جو اس کو اپنے محدود علم سے حاصل ہے وہ اس امر کی ضمانت ہے کہ موت کے بعد جب حجاب دور ہوگا تو اس کو غیر معلوم عالم کی حقیقت کے انکشاف سے بہجت عظیم حاصل ہوگی اب بھی اس کو کسی حد تک اس عالم کا علم ہے کیونکہ غیر مبصر کی علم سے اس کو صحیح اندازہ محسوس کا ہو سکتا ہے جس پر اس کو فخر ہے جس شخص کو اپنی ذات کا علم اس حیات میں حاصل ہو جاتا ہے اس کو اسی علم کے ذریعہ سے یقین ہو سکتا ہے کہ وہ کل اشیاء کا فہم حاصل کر سکے گا علم سرمدی کے ذریعہ سے یعنی اپنے لافانی ہونے کا۔

۱۳۔ دوسرے مرتبہ پر ارسطو طالیس کی کتاب اثولوجیا (الہیات) کا ذکر ہونا چاہئے اس کتاب میں افلاطون انسان کا مل مانا گیا ہے جس کو کل حقائق کا علم حاصل ہے بذریعہ کاشف کے اور اس کو کوئی حاجت ارسطو طالیس کے منطقی استدلال کی نہیں ہے بے شک سب سے اعلیٰ حقیقت یعنی وجود مطلق کا علم تعقل سے نہیں ہوتا بلکہ محض وجد اور شہود سے ہیں اکثر اپنے نفس کے ساتھ خلوت کی ہے۔ ارسطو طالیس فلوٹینس کہتا ہے کہ اس مضمون کے متعلق بدن سے جدا ہونے میں نے ایک جوہر محبت کی حیثیت سے اپنے آپ میں حلول کیا۔ میں نے تمام اشیاء خارجیہ سے جدا ہونے کا طمن کی طرف رجوع کیا اس حالت میں میں فائض نفس عاقلہ ہو گیا میں اس حالت میں خود ہی علم تھا اور خود ہی معلوم۔ میں اپنی ذات خاص کے جمال اور جلال کو مشاہدہ کر کے عالم حیرت میں تھا جب مجھ کو یہ معلوم ہوا کہ میں عالم ملکوت اعلیٰ سے ہوں مجھ کو تکوینی حیات بھی بخشی گئی ہے اپنی ذات کے بارے میں اس کمال کے یقین سے میں عالم محسوسات کے اوپر اٹھایا گیا تھا۔ نہیں بلکہ عالم الروح

سے بھی بالاتر ہو گیا تھا یہاں تک کہ مرتبہ لاہوت تک پہنچ گیا میں نے ایسی روشنی دیکھی جو ایسی براق اور صاف تھی جس کا بیان کسی زبان سے نہیں ہو سکتا نہ اس کو کوئی کان سن سکتا ہے :-

خاص موضوع بحث اس انٹولوجیا میں بھی نفس ہی ہے۔ اور کل حقیقی علم انسانی وہ علم ہے جس میں نفس یا ذات کا بیان ہے۔ اسکے جوہر کا علم بلا شک مقدم ہے اور اسکے بعد کے مرتبہ پر اس جوہر کے افعال کا علم ہے گو کہ یہ علم کامل نہ ہو۔ اس علم کے اکتساب کا شرف بہت ہی کم اشخاص کو حاصل ہوتا ہے یہی اعلیٰ درجہ کی حکمت ہے اس کا فہم کامل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس علم کو حکیم ایک عمدہ صنایع یا دانا معنٰی کی طرح بطور استعارہ اور کنایہ کے مذہبی مناجاتوں میں بیان کر دیتا ہے۔ اس کام کے پورا کرنے کے لئے حکیم ایک کامل کاہن کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے اس کا علم عوام الناس پر غالب آجاتا ہے یہ اسلئے کیا جاتا ہے کہ عوام الناس ظاہریت کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اور طول آمال اور شہوات فانیہ میں مبتلا ہیں۔

نفس کل عالم کے مرکز میں ہے اس کے مافوق ذات باری تعالیٰ اور عقل ہے اس کے ماتحت ہیولی اور فطرت ہے۔ مرتبہ لاہوت سے نزول بذریعہ عقل کے عالم ہیولی میں اس کا موجود ہونا بدن انسان میں اور پھر صعود کرنا مافوق کی طرف یہ تین منزلیں ہیں جن میں نفس کی حیات اور عالم کائنات یہ سب ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ مادہ اور فطرت (طبیعت) اور اک حسی اور حضور اشیاء اس منزل میں بالکل مفقود ہو جاتے ہیں۔ کل اشیاء کا وجود عقل پر موقوف ہے عقل سے ہر چیز ہے اور عقل میں ہر چیز واحد ہے نفس بھی عقل ہی ہے لیکن جب تک اس کا قیام بدن میں رہتا ہے اس وقت تک یہ عقل بالامل (بامید) ہے یعنی عقل ہے شوق کی صورت میں۔ اس کو مافوق کا شوق ہے۔ نیک اور مبارک ستاروں کی طرح جو اپنی مراقبہ کی زندگی روشنی کے سرچشمے کی حیثیت سے گذرتے ہیں یہ اور اک اور کوشش سے بالاتر ہیں۔

یہ مشرقی اساطیل ایس ہے جس حیثیت سے اس کو اسلام کے اگلے مشائیوں نے قبول کیا تھا

لے پروکلس کی کتاب اصول الہیات کا خلاصہ بھی زمانہ مابعد میں اساطیل ایس کی تصنیفات سے مان لیا گیا تھا۔

پروکلس چوتھی صدی عیسوی کا ایک یونانی حکیم تھا اس نے ایک کتاب مثل تقلیدس کے الہیات پر تحریر کی تھی جس کی (۱۱۱) شکلیں ہیں یہ کتاب اسطفسات الہیات کے نام سے مشہور ہے مگر کیا ہے م۔ م۔

۱۴۔ ہم کو تعجب نہ کرنا چاہئے کہ اہل مشرق ارسطاطالیس کے خالص فلسفہ کے مفہوم کو نہ پہنچ سکے۔ ہمارے انتقادی آلات جو خالص کو غیر خالص سے جدا کر دیتے ہیں۔ ان کے پاس موجود نہ تھے۔ یہ ان کے لئے اور بھی مشکل تھا کہ وہ یونان کی تہذیب اور تمدن سے انس پیدا کر سکیں جیسی سہولت زمانہ وسطی کے عیسائی علما کو حاصل تھی وہ ان کو حاصل نہ تھی۔ یہ لوگ عیسائی گویا عہد قدیم سے ملتے جلتے رہے۔ مشرق جدید میں افلاطونیت کی تلخیصات اور شروح پر اعتبار کرتے رہے ایک حصہ علوم متداولہ کے نظام سے یعنی ارسطاطالیس کی کتاب سیاسیات غائب تھی اس کی افلاطون کی ہی سبک اور قوانین اس کے مقام پر ضرورتاً اختیار کر لئے گئے تھے۔ بہت ہی کم اشخاص تھے جو ان دونوں کے فرق کو سمجھ سکتے تھے۔

اس سلسلہ کے اختیار کرنے کی ایک وجہ اور بھی تھی اور وہ قابل ذکر ہے کہ جدید افلاطونی ماخذوں کی ترتیب کے زمانے میں مسلمان حکمائے یونان کی تصانیف کی ترتیب اور توضیح اور تشریح میں شریک ہو گئے تھے اور ان کو مجبوراً جدید افلاطونیوں کا سلسلہ اختیار کرنا پڑا۔ توابع ارسطاطالیس میں جو لوگ مقدم تھے وہ مباحثانہ اور دفاعی انداز کے اختیار کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔ مسلمانوں کی رائے کے مقابل یا اسکی موافقت میں وہ چاہتے تھے۔ کہ ایک مربوط اور مسلسل فلسفہ کو اختیار کر لیں جس میں واحد حقیقت پائی جائے۔ جو احتیاج اسحضرت مصلی اللہ علیہ وآلہ نے اپنے عہد میں پہنچایا اور عیسائیوں کی کتابوں کا کیا تھا ویسا ہی احترام زمانہ مابعد میں علمائے اسلام نے یونانی حکماء کا کیا۔ مگر ان علمائے حکمائے سلف کے نمونوں سے زیادہ انس ظاہر کیا بہ نسبت اپنی جدت طبع کے ان کی نظروں میں حکمائے موصوف مستند تھے اور اسکی متابعت کو علما اپنا فرض سمجھتے تھے (مقصود یہ ہے کہ انتقادی طریقہ نہیں اختیار کیا۔ بلکہ محض اگلوں کی تقلید کو ضروری سمجھے)۔ قدماے اسلام تو اس قدر یونانی علوم کی فوقیت کے معتقد تھے کہ ان کو اس میں شک کی گنجائش ہی نہ ملی وہ ان کی تحقیق کو قطعی اور یقینی خیال کرتے تھے۔ ان کے نزدیک یونانی حکمت مرتبہ کمال پر فائز تھی۔ کسی مشرقی کے ذہن میں یہ بات نہیں آئی کہ مزید تحقیق اور اضافہ کی ضرورت ہے وہ ایسے شخص کو جس کو کسی سے ارادت نہ ہو شیطان کا مرید جانتے تھے۔ افلاطون اور ارسطاطالیس کے کلام کی تلقین اور توفیق کی ابتدا خود یونانی حکمائے نے ہی تھی لہذا وہ بھی اس کو شریک کو جائز جانتے تھے اور خصوصیت کے ساتھ علمائے اسلام نے ناگوار مسائل کو خاموشی سے بالائے طاق رکھ دیا جو کچھ اسلام کی تعلیم کے خلاف تھا اس کو

ایسی عبارت سے ادا کیا جس سے قطعی اختلاف اگر ہو تو دور ہو جائے۔ مخالفین ارسطاطالیس یا عموماً فلسفہ کے مخالفوں نے تفسیر طبع کے لئے عقائد مقولے اور اصولی مسائل کو حکما کے تصانیف سے انتخاب کر لیا تھا ان میں سے کچھ درحقیقت ان کے اقوال تھے اور کچھ ان کی طرف منسوب تھے۔ یہ اس لئے کیا تھا تاکہ ان کے علوم کے بیان کی راہ نکل آئے۔ جو لوگ محرم اسرار تھے انھوں نے ارسطاطالیس کے تعلیمات اور اسی طرح دوسرے فرقوں اور مسلمانوں کو بلند مرتبہ دیا تھا جس کے لئے عوام الناس کے واقعی عقاید اور علمائے الہیات کا نظام علمی جس کا ثبوت کم و بیش ہو چکا تھا گویا تہدید تھی۔

۱۵۔ اسلامی فلسفہ ہمیشہ حکمت یونان کا انتخاب ہو کر رہا تھا جس کا ماضیہ کتابیں حکمائے یونان کی ہوتی تھیں جن کا اس وقت تک ترجمہ ہو چکا تھا۔ نئی تاریخ کا معیار قدیم تاریخ کی مماثلت تھی نہ کہ جدید تحقیقات کا نتیجہ۔ اس کو یہ امتیاز حاصل نہ تھا کہ جدید مسائل میں کئے جائیں یا کوئی جدید کوشش قدیم مسائل کے حل کرنے کی ہو۔ لہذا کوئی عمدہ ترقی خیالات کی نہیں کی جاسکتی تھی۔ تاہم تاریخ نظر سے اس کی نموداری بہت بڑی ہوئی ہے اس واسطے سے جو قدیم علوم کے عہد میں اور مسیحی تدریس کے زمانے میں ہے یونانی خیالات کے مشرق کے مخلوط نتائج میں شریک ہونے کا موقع کرنا خاص تاریخی دلچسپی رکھتا ہے اسکی دل آویزی اسی کے لئے مخصوص ہے خصوصاً اگر کوئی شخص یونانیوں کے وجود کو تھوڑی دیر کے لئے دل سے بھلا دے۔ لیکن اس واقعہ کا تصور اس لئے اور بھی دلچسپ ہے کہ اس سے ایک عمدہ ذریعہ مختلف طرق تہذیب کے تقابل کا ملتا ہے۔ فلسفہ کا ظہور ایک عجیب امر ہے۔ یونان کی خاک سے اسکی نشوونما کی نسبت اور خصوصیت خاص دلچسپی رکھتی ہے۔ ہندو زندگی کے شروط اور احوال سے اس کا استنشاق ہو کے اپنی بے مثال کے آپ ہی نظیر ہونا ایک عجیب امر ہے۔ فلسفہ کی تاریخ اسلام میں مشین ہر چیز ہے کیونکہ اس سے ایک جدید موقع یونانی خیالات کے آثار کی آزمائش کا ہم کو ہم پہنچتا ہے۔ ایک جدید تحصیل ہے۔ اہل اسلام میں فلسفہ کو زیادہ وسعت اور آزادی حاصل ہے نسبت اہل مسیحی تعلیمات کے جو بالکلہ حکمی تھی۔ جب ہم ان حالات سے واقف ہو جائیں جو اس کے امکان کے موجب ہوئے تو ہم بذریعہ مثالی استدلال کے نتائج پر پہنچ جائیں گے اگرچہ کسی حد تک احتیاط کی ضرورت ہے اور کم از کم فی الحال ایک خاص حد تک۔ یعنی مقبولیت یونانی عربی علوم کی محدود وسطی میں اور اس سے ہم کو یہ ہدایت بھی کسی قدر ملے گی کہ فلسفہ کی ترقی کے عام شرائط کیا

ہیں :-

لفظ کے اصلی مفہوم کے اعتبار سے ہم فلسفہ اسلام پر مشکل کہہ سکتے ہیں لیکن اسلام میں اکثر اشخاص ایسے تھے جو فلسفہ پر غور کرنے سے باز نہیں رہ سکتے تھے اور یونانی لباس میں بھی ان کے اپنے اعضا و جوارح صاف نمایاں ہیں۔

کسی مدرسہ فلسفہ کی بلندی پر بیٹھ کر ایسے لوگوں کو نظر حقارت سے دیکھنا تو آسان ہے لیکن مناسب یہی ہے کہ ہم ان سے زیادہ گہری واقفیت پیدا کریں اور ان کو انہیں کے تاریخی ماحول میں دیکھیں اور سمجھیں۔ اس کو تو خاص تحقیق کے حوالہ کرنا چاہئے کہ ہر خیال کا اسکے اصلی مآخذ تک سراغ لگایا جائے۔ ان اوراق میں ہمارا مقصد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اہل اسلام کے پاس جو سامان عمارت موجود تھا اس سے انہوں نے کیسی عمارت تیار کی تھی۔



باب دوم

فلسفہ اور علم عرب

(۱) علم صرف و نحو

دسویں صدی کے علمائے اسلام نے علوم کی تقسیم علوم عرب اور علوم قدیمہ یا غیر عربی علوم میں کی تھی۔ اول سے صرف و نحو و اخلاق و تعلیم عقائد و تاریخ و علوم ادبیہ دوسری قسم سے فلسفہ طبیعیات و علم طب مراد ہے۔ یہ تقسیم اچھی ہے۔ دوسری قسم کے شعبوں میں وہی علوم ہیں جو خارجی اثر سے پیدا ہوئے تھے اور یہ ایسے علم تھے جن کو عام قبولیت کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ وہ علوم بھی جو خاص عربی کہے جاتے تھے وہ بھی خاص عرب کے وضع کئے ہوئے نہیں ہیں۔ ان علوم کی پیدائش یا تکمیل ایسے مقامات پر ہوئی جہاں اسلامی سلطنت میں عرب اور غیر عرب ایک جگہ جمع ہو گئے تھے۔ اور جہاں یہ ضرورت پیدا ہوئی کہ ایسے مضامین پر غور کیا جائے جن کو بنی نوع انسان سے خاص تعلق ہے۔ لسان عرب اور شعر قافون (فقد) اور مذہب (عقائد اسلام) جہاں تک کہ ان میں اختلافات یا ان کا غیر کافی ہونا ظاہر ہوا جس اسلوب سے اسکا وقوع ہوا اس کا پتہ لگانا آسان ہے کہ غیر عرب کے اثر کو معلوم کر لیں خصوصاً اہل فارس کا اثر اور فلسفہ یونانی کی شرکت اپنی روز افزوں اہمیت کو خود ہی ظاہر کرتی رہی۔

۲۔ عرب کی زبان جس سے عرب خود بھی لطف اٹھاتے رہے ہیں کیونکہ اس میں الفاظ کی کثرت ہے مختلف عمدہ صیغوں کی افراط زبان کا بالذات ترقی کے قابل ہونا۔ یہ ایسی خصوصیتیں تھیں کہ زبان دنیا کی زبان پر مقدم ہونے کی قابلیت رکھتی تھی۔ اس کا مقابلہ لاطینی زبان کا نقل ہے یا فارسی کا مبالغہ عربی میں مجرد معانی کے لئے چھوٹے چھوٹے اوزان موجود ہیں۔ یہ صفت علوم کے بیان کے لئے خصوصاً بہت ہی مفید ہے۔ اس میں باریک اور نازک مفہام کے ادا کرنے کی صلاحیت ہے چونکہ اس میں متقارب اور مترادف الفاظ کا پورا

ذخیرہ موجود ہے۔ اس وجہ سے ارسطاطالیس کے مضابطہ سے اختلاف کرنے پر غریب پائی جاتی ہے مضابطہ یہ ہے کہ علوم قطعیہ میں (Exact sciences) مترادف الفاظ کا استعمال ناجائز ہے ایسی زبان فصیح اور بلیغ اور اس کے ساتھ ہی مشکل بھی جیسی کہ عربی ہے اسکی خوب ہی جانچ ہوئی جب کہ یہ اہل صوریہ اور اہل فارس کے محاورات میں داخل ہو گئی۔ اور ان سب سے بڑھ کے قرآن مجید کا مطالعہ اور تلاوت اور اسکی تفسیر اس کی وجہ سے عربی زبان پر کمال توجہ کی ضرورت ہوئی۔ کفار کی یہ دلی خواہش ہوگی کہ قرآن شریف میں بخوبی الغلط دکھائے جائیں۔ اس مقصد سے نظائر اور شواہد قدیم اشعار سے جمع کئے گئے اور بدووں کی بول چال سے مثالیں تلاش کی گئیں۔ تاکہ قرآنی عبارت کی سخت ثابت کی جاسکے۔ ان مثالوں کے ساتھ بخوبی صحت پر کلیتہً مزید توجہات تحریر ہوئے۔ بالکل جو زبان بولی جاتی تھی اسکو زبان کا معیار قرار دیا قرآن کی سند قائم رکھنے کے لئے اکثر استادانہ صناعت کی ضرورت ہوئی۔ اس کو سیدھے سادے مسلمان ایک معمولی کارروائی سمجھے اور اسکو کسی قدر شک نظر سے دیکھا کئے۔ مسعودی نے بعض بصرہ کے بخویوں کا تذکرہ لکھا ہے کہ وہ تفریح کے لئے کسی باغ میں گئے تھے وہاں نفوس قرآنہ کے وجوب پر کچھ بحث کرنے لگے اس لئے جو لوگ غر۔ پچنے کے لئے آئے انھوں نے خوب مارا۔

عرب شل اپنے اور علوم کے علم کو جو جناب علی مرتضیٰ سے منسوب کرتے ہیں اور ارسطاطالیسی تقسیم کلمات ثلاثہ (اسم فعل حرف) کو بھی حضرت علی ہی سے نسبت دیتے ہیں۔ درحقیقت اس علم کی تحقیق کی ترقی بصرہ اور کوفہ میں ہوئی تھی۔ قدیم زمانے میں جتنی تکمیل ہوئی تھی اس کا پتا ہمیں لگ سکتا سیبویہ کی کتاب نحو (۶۸۶) میں کامل نظام موجود ہے۔ یہ بڑی ضخیم کتاب ہے جو ابن سینا کی کتاب قانون طب کے برابر پچھلے زمانے کے لوگوں سے متعدد علما نے تصنیف کیا ہے۔ جو بالاتفاق یہ کام کرتے تھے ہموک بصرہ اور کوفہ کے بخویوں میں جو اختلافات تھے ہم کو انکا بھی حال اچھی طرح نہیں مل سکا۔ بصرہ کے بخوی مثل بغداد والوں کے آخر عہد میں بخوی امور کی تحقیق کے لئے قیاس (انالوجی یا تمثیل) پر زیادہ اعتماد کرتے ہوں گے۔ کوفہ والے محاورہ میں

لہ اس ے عیسائی مصنف کا یہ مقدمہ ہے کہ معاشۃ اللہ قرآن محاورہ عرب کے خلاف بھی تھا معاذ اللہ تو اسکو علمائے اسلام نے صحیح ثابت کر دیا ہے۔ ع

ایں خیالات و محال است و جنوں

جو صورتیں پیدا ہوئی تھیں اگرچہ خلات قیاس ہوں جائز رکھتے تھے۔ اسی لئے بصرہ والے بعت اہلہ کو فنی والوں کے منطقیین کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے اصطلاحات بھی مفصلاً کو فنی والوں سے جدا تھے۔ اکثر نحوین جن کے دماغ خالص عرب کے نزدیک منطق نے فخل کر دئے تھے وہ زبان کی چھان بنان میں دور پہنچ گئے تھے۔ دوسری طرف کے اشخاص نے محض اپنے ادہام کو قاعدہ کے مرتبہ پر پہنچا دیا تھا۔

یہ محض اتفاقی نہ تھا کہ اہل بصرہ نے منطقی مآخذوں سے کام لیا۔ پہلے بصرے میں ہی عموماً فلسفی مسائل کی ابتدا ہوی اور وہاں کے نحویوں میں اکثر شیعہ اور معتزلی پائے جاتے تھے جنہوں نے غیر مالک کی حکمت کو اپنے اعتقادات کی تعلیم میں دخل دیا۔

۴۔ علم نحو جس حد تک اس کا تعلق شواہد اور مترادف الفاظ وغیرہ کے فراہم کرنے سے تھا جب اسکی تدوین میں دوسرے مضامین کو دخل دیا گیا اسپر اسطاطالیس کی منطق کا اثر پڑا۔ اسلامی عہد سے پیشتر ہی اہل سورہ اور فارسیوں نے رسالہ پیری امینیاں (ارسطو کی منطق کا ایک جز جو کلمہ اور کلام کی بحث میں ہے) کو رواقین اور اشراقیین کے حواشی اور تعلیقات کے ساتھ پڑھا تھا۔ ابن المقفع جو ابتدائیں خلیل نحوی (واضع عروض) کا دوست تھا اپنے زمانہ میں جو کچھ مواد اسکو پہلوی سے نحو اور منطق کے متعلق ملا اسکو اہل عرب کے لئے سہل الوصول کر دیا تھا اسی کے مطابق جلوں کے مختلف اقسام شمار کئے گئے۔ جو ایک وقت میں پانچ تھے اور پھر آٹھ یا نو ہو گئے اور اسکے ساتھ ہی کلمہ کے اقسام ثلاثہ باسم فعل حرف بھی۔ من بعد بعض علما نے مثل جاحظ کے اشکال منطقیہ کو بھی بلاغت کے صنائع میں داخل کر دیا اور اس زمانے کے بعد صوت اور نحو پر بہت بحثیں ہوئیں۔ سوال یہ تھا کہ آیا زبان عام قرار داسے وضع کی گئی ہے یا فطری ہے لیکن رفتہ رفتہ فلاسفہ کی رائے کو غلبہ ہوا یعنی زبان وضعی ہے۔

منطق کے بعد ریاضیات یعنی حکمت تعلیمی کی باری آتی ہے مثل نشر کے جو کسی عام کلام میں ہو اور نظم و قافی اور شعرا کے اشعار صرف بلا ترتیب نہیں جمع کئے جاتے تھے بلکہ انکی تدوین کا خاص اصول اور طریقہ تھا مثلاً باعتبار وزن کے نحو کے بعد عروض پیدا ہوئی خلیل (۹۱) جو سیبویہ کا استاد تھا جس کی طرف نحو میں قیاس کا استعمال پہلے پہل منسوب ہوا اسی سے عروض کا وضع کرنا بھی منسوب ہے در حالیکہ زبان قومی قرار داد کا ایک جز ہے جو شعر میں داخل ہے یہ مفہوم تمام قوموں میں فطری طور سے پیدا ہوا سب انسان اس میں شریک ہیں اور ان شعری بھی

اسی طور سے مشخص ہوئے۔ ثابت ابن قرہ (۸۳۶ - ۹۰۱) نے تقاسیم علوم میں یہ رائے اختیار کی ہے کہ وزن ایک ضروری چیز ہے اور اوزان کا ملاحظہ علوم طبعی میں داخل ہے لہذا عروض ایک شعبہ فلسفہ کا ہے۔

۵۔ علم سچوچمکہ مخصوص تھا زبان عربی سے جس میں اس کی یہ خصوصیتیں باقی رہیں مگر اس پر بحث کرنے کا یہ عمل نہیں ہے۔ بہر طور یہ نہایت شاندار ایجاد ہے ایسے اہل عرب کا جن کا مشاہدہ جید تھا اور جن کا تصنع کامل تھا۔ یہ ایجاد ایسا ہے کہ عرب اگر فخر کریں تو بے جا نہ ہوگا۔ دسویں صدی کا ایک مصنف جو فلسفہ یونان کے مناقشہ میں معروف تھا کہتا ہے "کہ جو شخص اشعار عرب کی نزاکت خیال اور بلاغت معانی سے واقف ہے اسکو معلوم ہوگا کہ یہ کلام اس قسم کی کل چیزوں سے بالاتر ہے جیسے اعداد و خطوط اور نقاط جن کو یہ لوگ اپنے دعوؤں کے ثبوت میں پیش کرنے کے عادی ہیں۔ ایسے لوگ جو فضول خواب دیکھتے ہیں کہ وہ حقائق اور مہیات اشیاء کے سمجھنے کے قابل ہیں۔ میں کوئی عمدہ فائدہ عدد و خط و اوزان کی سی چیزوں کا نہیں دیکھتا ممکن ہے کہ ان سے کوئی خفیف سا فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر وہ ایمان کو نقصان پہنچاتے ہیں تو ہم کو چاہئے کہ ہم ایسی چیزوں سے خدگی پناہ مانگیں۔ وہ لوگ جو فلسفیانہ بحثوں میں مہمک ہیں ان کو اپنی زبان کی باریکیوں سے کوئی خط حاصل نہیں ہو سکتا۔ اکثر اوزان افعال جن کو بیرونی تصنیفات کے مرتبین نے ایجاد کیا ہے ان سے خالص تجوی نفرت کرتے تھے۔ خطاطی کا خوبصورت فن جس سے پربت تحریر کے زینت اور آرائش زیادہ مقصود تھی مثل اور عربی فنون اسکی ترقی اور تکمیل ہوئی خوشامیثیوں نے ایجاد ہوئے۔ بلکہ اس کو زبان کی علمی تحقیق سے زیادہ وسعت اور ترقی ہوئی۔ کلام عرب کے انداز میں اب تک ہم نزاکت خیال کو اس کے موجودوں کے ملاحظہ کر سکتے ہیں اگرچہ عقل آرائی کی کمی عموماً تمام عربی علوم کی تکمیل میں پائی جاتی ہے۔

اخلاقی تعلیمات

۱۔ اہل ایمان مسلمان کا جس حد تک وہ رسم و رواج کے قیود سے مبرا تھا کلام خدا اور سنت رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ) اس کا دستور العمل تھا اسکے اطوار اور افعال پر بھی دونوں چیزیں حاوی تھیں۔ رسول مقبول (صلی اللہ علیہ وآلہ) کی وفات کے بعد جہاں کہیں قرآن سے کسی چیز کا پتہ نہ لگتا وہاں سنت رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ) پر عمل کیا جاتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ مسلمانوں کے افعال اور ان کے فتوے وہی ہوتے جو

آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ) کے افعال اور فیصلے تھے حسب روایات اصحاب رسول (رضی اللہ عنہم) لیکن وہ ممالک فتح ہوئے جہاں قدیم تمدن اور تہذیب کا قبضہ تھا اسلام سے ایسی چیزوں کی درخواست ہوئی جو بالکل نئی تھیں۔ عرب کی سیدھی سادی زندگی میں جن کا ذکر نہ تھا وہاں ایسے رسوم و آداب پائے گئے مسلمانوں کے مقدس قانون میں ان کے متعلق ہدایت یہ تھی۔ ان کے فیصلے کے لئے احادیث اور روایات اور تراویلات سے بھی کوئی بات نہ پیدا ہوئی۔ ہر روز نئے نئے قضیے پیش ہونے لگے جن کے باب میں کوئی حکم نہ مل سکتا تھا مگر ان کا کچھ نہ کچھ فیصلہ کرنا بھی ضرور تھا خواہ رسم و رواج سے خواہ فتوے دینے والے کے استحسان سے۔ قدیم رمیوں کے قانون کا سورہہ اور عراق کے اصولوں پر بہت کچھ اثر تھا۔

وہ مجتہد جو اپنے رائے سے فیصلے کرتے تھے قرآن اور سنت کے علاوہ ایک اور امر یعنی رائے اور قیاس سے کام لیا گیا یہ لوگ جو رائے و قیاس کو تشریع میں دخل دیتے تھے اہل الرائے کہلاتے تھے ان میں سے ایک ابو حنیفہؒ کوئی تھے (۶۷۴-۷۰۳) یہ بانی میں حنفی فرقے کے ان کو کمال شہرت حاصل ہوئی۔ مگر مدینہ میں بھی قبل ظہور فرقہ مالکیہ (۷۱۵-۷۹۵) اور فرقہ مالکیہ میں بھی کسی حد تک رائے پر توجہ کی گئی۔ رفتہ رفتہ اگرچہ اختلافات ہوتے رہے کیونکہ رائے ایک بہانہ خود رائی کا تھا اس طریقے نے اپنا دخل کر لیا گوکہ ہر امر میں روایت حدیث یا سنت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ) کے باب میں ہوا سکو مقدم رکھنا چاہئے اور اسی کی پیروی واجب ہے پس احادیث کی فراہمی جہاں کہیں سے مل سکی عمل میں آئی اور ان کی شرح کی گئی۔ اسی عہد میں اکثر حدیثیں موضوع بھی جاری ہوئیں۔ اور ایک نظام احادیث کی جانچ کا بنایا گیا۔ اس نظام میں خارجی شہادت پر اور مواد روایت مناسبت پر بہت زور دیا گیا۔ بہ نسبت مضمون حدیث اور واقعہ تاریخ کے صدق کے اسی کا نتیجہ تھا کہ اہل الرائے جو اکثر عراق (بابل) کے رہنے والے تھے اور اہل حدیث کا مقابلہ اور تنازع شروع ہوا اہل حدیث کا فرقہ مدینہ میں تھا۔ امام شافعی (۷۶۷-۸۲۰) جو کہ تیسرے فرقے کے مجتہد تھے جو اکثر سنت ہی پر چلتے تھے وہ بھی اہل حدیث کے حامیوں میں شمار کئے گئے بمقابلہ فرقہ حنفی کے۔

منطق نے اس مباحثہ پر ایک جدید عنصر کو دخل دیا یعنی قیاس (فقہی) جسکو انالوجی (تمثیل) کہتے ہیں۔ بے قاعدہ استعمال قیاس کا اگلے وقتوں میں بھی ہوتا رہا تھا۔ مگر قیاس کو ایک اصل قرار دینا اور اسکو فقہ کی ایک بنیاد یا ناخذ سمجھنا یہ فرع ہے علمی غرض و فکر کی۔ رائے اور قیاس کو بطور موافقت نقطوں کے استعمال کر سکتے ہیں لیکن دوسرے لفظ میں شخصی التفات اور عمل کی طرف گماشتہ ملتا ہے بہ نسبت لفظ رائے کے۔ جسقدر کوئی شخص سوچی اور منطقی تحقیق میں قیاس کے استعمال کا عادی

ہو جائیگا اسی قدر وہ اسکا اصول فقہ میں بھی داخل کرے گا خواہ ایک جزئی سے دوسری جزئی پر استلال ہو یا اکثر نظائر سے باقی نظائر پر ہو یہی انالوجی یا تمثیل ہے یا اس طریقہ سے کہ متعدد نظائر سے ایک علت کو افاد کرے جو کل نظائر پر جاری ہو سکے پھر اس کلی جزئیات پر حکم کرے قیاس منطقی ہے۔

قیاس کا استعمال پہلے پہل اور کثرت کے ساتھ حنفی فرقے میں ہوتا تھا پھر شافعی فرقے میں اسکا استعمال جاری ہو گیا مگر کم کم اور احتیاط کے ساتھ۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا زبان میں کلی کے ادا کرنے کی صلاحیت ہے یا محض جزئی کی یہ مسئلہ اکثر مسائل فقہ میں مطلوب تھا۔

منطقی قیاس کو کوئی بہت بڑی شہرت نہیں حاصل ہوئی۔ قرآن اور سنت کے بعد مسئلہ فقہی کی تاریخی بنیاد پر زیادہ زور دیا جاتا تھا جس کو اجماع کہتے ہیں یعنی اتفاق کل مسلمانوں کا۔ یا مجمع علما (اہل علم و عقیدہ) کا اجماع جن کا مسلمانوں پر اثر ہو۔ جن کو کاتھولیکی مسیحی کلیسا کے آباء یا معلمین سے مشابہت دیا جاسکتی ہے۔ اجماع ایک حکمی یا تعلیمی مسئلہ تھا جس پر چند ہی لوگوں نے متنازع کیا ہوگا۔ یہ مسلمانوں کے فقہی نظام کے قائم کرنے کے لئے بطور ایک عمدہ آئے کے کام آیا۔ عقل قیاس کو ایک تابع یا ماتحت اصل قرار دیتی ہے یہ جو فقہی اصل اخلاقی ہے بعد قرآن اور سنت اور اجماع کے۔

مسلمانوں کا اخلاقی نظام (الفقہ) جس کے مغنے علم کے ہیں اس میں مومن کی پوری زندگی کا بیان ہے جس کے لئے ایمان خود اول فرائض سے ہے۔ مثل ہر نئی بات (بدعت) کے نظام فقہی کو بھی سخت مخالفت سے سامنا کرنا پڑا۔ حکم نے اب نظری مسائل کی صورت اختیار کر لی تھی اور اعتقادی اطاعت مجرد علمی تحقیق میں بدل گئی تھی اس پر سیدھے سادے مسلمانوں نے بھی اور ملکی مصلحت شناس لوگوں نے سخت انکار اور مخالفت ظاہر کی لیکن رفتہ رفتہ علمائے ملت یعنی علما (مشرق میں علما اور مغرب میں فقہا) اور فقہا کا یہ مرتبہ ہوا کہ وہ انبیاء کے سچے وارث قرار پائے۔ فقہاء کی تدوین اصول عقاید کی تدوین سے پہلے ہو چکی تھی اور اسی کا تقدم آج تک مانا جاتا ہے۔ تقریباً ہر مسلمان کچھ نہ کچھ فقہ

لے دونوں طریقوں کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں قیاس تمثیل کو کہتے ہیں جس میں ایک جزئی سے دوسری جزئی پر حکم لگاتے ہیں مگر منطقیہ کی اصطلاح میں۔ قیاس سولو جیسوس کو کہتے ہیں جس میں دو قضیوں یعنی صغریٰ کبریٰ سے نتیجہ نکالا جاتا ہے تمثیل انالوجی ہے ۱۲

لے مصنف نے اپنی کتاب میں لفظ اخلاقی کو فقہ کے مفہوم کے لئے اکثر استعمال کیا ہے اس سے بعض عبارتوں میں عجیب غلط و خبط واقع ہو گیا ہے ۱۲ مندرجہ۔

جائنا ہو تا یہ کیونکہ نہ ہمیں تعلیم کا ایک جز سمجھا گیا ہے۔ مرشد ملت غزنی کا قول ہے کہ فقہ مومنوں کی غذا ہے۔ درحالیکہ عقائد وہاں دو ایسے دوا کی حاجت مرعیں کو ہوتی ہے۔

ہم یہاں فقہ کے باریک تفصیلی جزئیات میں پڑنا نہیں چاہتے۔ اصل مضمون ایک کامل عقلی دینداری ہے جس کی تکمیل کا حقہ اس ناقص عالم میں نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کے اصول سے واقف ہیں اور اسلام میں جو اسکا مرتبہ ہے اس سے بھی آگاہ ہیں۔ ہم یہاں صرف اخلاقی افعال کی تقسیم کا ایک مختصر تذکرہ کئے دیتے ہیں جس کو اخلاقی معاین نے قائم کیا ہے۔ اس تقسیم کے بموجب افعال کی یہ قسمیں ہیں:—

۱۔ وہ افعال جس کا عمل میں لانا قطعی فرض اور واجب ہے اور اسکا انعام (آخرت میں) دیا جائیگا اور تارک کو سزا دی جائیگی۔

۲۔ وہ افعال جن کی شریعت نے سفارش کی ہے اور ان کا بھی انعام دیا جائیگا لیکن تارک کو عقاب نہ ہوگا:

۳۔ وہ افعال جو مباح ہیں لیکن شریعت کی نظر میں اون کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔

۴۔ وہ افعال جن کو شریعت ناپسند کرتی ہے لیکن ان کو مستوجب عقاب نہیں ٹھہرتی۔

۵۔ وہ افعال جو شریعت سے ممنوع ہیں اور اگر ان کا ارتکاب ہو تو قطعی سزا دی جائے گی۔

۶۔ یونانی فلسفیانہ تحقیق نے اخلاق اسلام پر دو اثر کئے۔ اکثر فرق اسلام اور اہل تصوف نے خواہ

وہ اہل سنت سے ہوں خواہ اہل بدعت سے ایک نظام طریقت کا پایا ہے جو فیثا غورس اور فلاطون کے فلسفیانہ رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ فلاسفہ میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے جس کا ذکر آئندہ حسب موقع کیا جائے گا۔ لیکن اہل سنت کے حلقوں میں ارسطاطالیس کا یہ افادہ دیکر تفصیلت ٹھیک اوسط میں ہے۔ بہت مقبول ہو اکیونکہ اس کے مثل قرآن میں بھی تھا اور چونکہ رجحان اسلام کا کاٹولیسی یعنی خالص دینداری کی جانب تھا جس میں درمیان دو متقابل امروں کے مصالحت اچھی سمجھی جاتی ہے۔

اسلامی سلطنت میں زیادہ تر قوجہ سیاسیات کی طرف تھی بہ نسبت اخلاق کے۔ اور سیاسی فرقوں کے جھگڑوں ہی سے اختلافات پیدا ہوئے۔ امامت کے تنازعات یعنی اسلامی مذہبی حکومت کا حاکم اعلیٰ کون ہو یہ تنازع اسلام کی کل تاریخ پر غالب ہے لیکن جن مسائل پر بحث و مباحثہ ہوا کرتا ہے ان میں شخصی اور علمی اہمیت زیادہ ہے بہ نسبت عقلی اور نظری کے

لہذا تاریخ فلسفہ کو اسکی پوری بحث سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ بمشکل کوئی فلسفیانہ پہلو ان میں نکل سکتا ہے۔ اوائل کی صدیوں میں سبھی ایک مستحکم ملکی قانون کا نظام کامل ہو چکا تھا اور حکومت کی جانب سے اسکی اشاعت بھی ہو چکی تھی مگر مثل عقلی نظام فرائض کے قوی فرمانرواؤں نے عملاً اسکی پروا نہیں کی۔ جو اسکو محض نظری سخن پروری سمجھا گئے۔ اور دوسری جانب ضعیف حکام اسکو جاری نہ کر سکے۔

اسی طرح ہمارے مقاصد کے لئے، ”مرآۃ الملوک“ کی جانچ بھی مفید نہ ہوگی۔ ان کی تعداد کثیر تھی یہ فارس میں خصوصیت کے ساتھ بہت عزیز تھے انکے دانشمندانہ اخلاقی مقولوں اور اصولوں کی سیکی ترتیب سے سلاطین کے وزراء اور مذہب ادایت پاتے تھے۔

اسلام کی فلسفیانہ کوششوں کا وزن عقلی اور نظری سمت میں بڑھا ہوا ہے۔ حقیقی کارروائیوں میں معاشرتی اور سیاسی زندگی کا پہلو بہت ہلکا ہے۔ مسلمانوں کی صنعت و حرفت بھی اگرچہ ان میں بہ نسبت ان کے علوم کے ایجادات بہت ہیں مگر ان کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ پیش یافتہ ممالک کو کیونکر زندگی بخشیں بلکہ وہ محض زینت اور آرائش کی طرف مصروف رہے۔ ان کی شعر گوئی سے ڈراما نہیں پیدا ہوا اور ان کا فلسفہ عمل سے معرا ہے۔

۱۔ نظام عقائد

۱۔ قرآن نے مسلمانوں کو مذہب عطا کیا ہے مگر نظام مذہب نہیں دیا۔ احکام تو ہیں، مگر مسائل نہیں ہیں۔ قرآن میں جو امور متفق کے خلاف ہیں جس کا باعث ہمارے نزدیک رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ) کی زندگی کے حالات کا اختلاف اور ان کے خراج (معنی) کی گونا گونی ہے۔ ان جملہ امور کو ابتدا کے مومنین نے قبول کر لیا بغیر اس کے کہ اس میں چون چرا کو دخل دیں۔ لیکن مفتوحہ ممالک میں انکو عیسائیوں کے کامل نظام تعلیمات سے اور مجوس اور ہنود کے عقلیات سے مقابلہ کرنا پڑا۔ ہم نے اکثر اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمان عیسائیوں کے بہت کچھ مروجہ منہ میں، اور نظم عقائد کا آئینہ اور تہذیب عیسائیوں کے اثرات

لے جو کتابیں سلاطین اور وزراء اور امرا کے دستور العمل کے طور پر تحریر ہوئی تھیں مثل سیاست نامہ نظام الملک یا دیگر کتب اخلاقیات و سیاسیات ۱۲۔

۱۳۔ معاذ اللہ یہ مضمون کے ہم کا دھوکا ہے کوئی امر قرآنی خلاف عقل نہیں ہے ۱۳۔ ۴

سے موی ہے۔ دمشق میں اسلامی تعلیم خالص مسیحی اور موجد الفطری فرتے کی تعلیمات سے بنائی گئی تھی۔ اور بصرہ اور بغداد میں شاید دستور بن اور ناسٹک نظریات سے اسکی درستی عمل میں آئی تھی۔ اس تحریک کے قدیم العہد ادبیات ہم تک نہیں پہنچے۔ لیکن ہم اگر معتد بہ اثر عیسائیوں کے ساتھ میل جول کرنے اور باقاعدہ مکتبی تعلیم حاصل کرنے کی طرف منسوب کریں تو کوئی غلطی نہ ہوگی۔ مشرق میں کتابوں سے زیادہ مطالب نہیں لئے گئے جیسے آج بھی کتابوں کی طرف کم رجوع کرتے ہیں۔ بہت کچھ استاد کی زبان سے منکے اذکار کیا جاتا ہے۔ اگلے زمانے کی تعلیم مسائل کی اہل اسلام میں اور عیسائیوں میں ایسی مشابہ ہے کہ اس سے انکار نہیں کیا جاتا کہ ان دونوں میں بلا واسطہ تعلق تھا۔ پہلا مسئلہ جیسے علمائے اسلام میں بہت اختلاف اور تنازع تھا وہ ارادے کی آزادی کا مسئلہ (یعنی انسان فاعل مختار ہے یا نہیں ہے) ارادے کی آزادی کو تمام مشرقی عیسائی عموماً تسلیم کرتے تھے، کسی وقت میں اور کسی جگہ ارادے کے مسئلہ پر۔ اولاً حکمتِ وحی میں اور اس کے بعد علم الانسان میں اتنا بحث و مباحثہ نہیں ہوا جتنا اسلامی فتوحات کے عہد میں عیسائی مذہب کے مشرقی حلقوں میں تھا۔

علاوہ ان بحثوں کے جو کسی حد تک اولیات پر مبنی تھیں جسے جستہ جستہ پتا چلتا ہے کہ جن مسلمانوں نے ارادے کی آزادی کو مان لیا تھا اور اسکی تعلیم دیتے تھے ان کے استناد اکثر عیسائی مذہب رکھتے تھے۔

ایک نوسد اور خالص فلسفیانہ ارکان کی ناسٹک کے نظام فلسفہ سے اور پھر اس کے بعد مترجم کتابوں سے جن پر یونانی عیسائی اثرات تھے تعلق رکھتی ہے

۲۔ وہ بیان جو منطقی یا ڈاکٹریک (مشکلانہ) انداز پر ہو خواہ تقریری خواہ تحریری اس کو عرب (عموماً اور خصوصاً مذہبی تعلیم میں) کلام (لوگس) کہتے تھے اور جو لوگ ایسا طرز بیان اختیار کرتے تھے وہ منکلمین کہے جاتے تھے۔ یہ نام اولاً جزئیات مسائل سے منسوب تھا اور بالبعد پورے نظام کا نام ہو گیا اس نام میں وہ امور جو تہید اور ابتدائی مشاہدات و اسلوب سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی داخل ہیں ایسے ہی اور مقدمات بھی۔ ہمارے نزدیک بہترین نام علم کلام کے لئے

۱۵ Gnostic اس مسیحی فرتے نے اپنے عقائد افلاطون اور فیثاغورس کے فلسفہ سے تطبیق دے کے درست

کیا تھا ۱۲۔ مترجم

الہیاتی کلام ہے یا صرف ڈائیاکٹک اور اوراق آئندہ میں ہم متکلمین کا ڈایالکٹینس ترجمہ کریں گے متکلمین جو اختلاف معتزلی یعنی خالص سنی علمائے اہلیات کے لئے مستقل تھا۔ اس آخری صورت میں ایسے علماء کو ڈاگمٹ متکلمین یا مدرسین کہنا درست ہوگا۔ ابتدا میں متکلمین تعلیم کو ڈاگما (Dogma) مرتب کر رہے تھے ان کے بعد جو لوگ ہوئے وہ اسکی تصریح اور تبیین کرنے میں مشغول رہے۔

کلام کا اسلام میں داخل کرنا سخت بدعت تھی اور فرقہ اہل حدیث نے بہت سختی سے اسکی مخالفت کی جو کچھ باضابطہ اندرونی (فقہی) تعلیم کے ماوراء تھا وہ ان کے نزدیک الحاد تھا۔ کیونکہ ایمان محض انقیاد کو چاہتا ہے نہ کہ۔ مرجیہ اور معتزلہ فرقوں کے مسلمات۔ علوم معتزلہ کے نزدیک بحث و مباحثہ اہل اسلام کے فرائض میں داخل ہے اس اقتضا کے ساتھ بھی آخر زمانہ موافق ہو گیا۔ کیونکہ حدیث شریف میں آگیا تھا کہ سب سے پہلے خدا نے علم اور عقل کو پیدا کیا۔

۳۔ بنی امیہ ہی کے زمانے میں متعدد مختلف آرا کا اظہار ہو گیا تھا لیکن خصوصیت کے ساتھ بنی عباس کے اوائل عہد میں جس قدر اختلافات بڑھتے جاتے تھے اہل حدیث کے لئے مشکل ہوتا جاتا تھا کہ وہ ان فرقوں کے ساتھ مصالحت کر سکیں۔ لیکن رفتہ رفتہ مدون اور مرتب تعلیمی مجموعے پیدا ہو گئے جس سے معتزلہ جو اہل قدر کے جانشین تھے ان کے عقلی نظام کو وسعت حاصل ہوئی گئی خصوصاً شیعوں میں۔ خلیفہ ماموں رشید کے زمانے سے متوکل کے عہد تک۔ اس فرقہ کو خود خلافت نے تسلیم کر لیا اور معتزلی جو اگلے زمانے میں مظلوم اور مقہور تھے۔ اب وہ خود احتساب کے منصب پر پہنچ گئے اور اہل اسلام کا امتحان کرتے تھے۔ اکثر انھوں نے بجائے حجت کے تلوار سے کام لیا۔ اسی زمانے میں اہل حدیث بھی اعتقادات کا ایک نظام مرتب کر رہے تھے۔ بالحد وسط احوال کی کمی نہ تھی جو عامیانا اعتقادات اور متکلمین کے مسلمات میں واقع ہو۔ معتزلہ کے تنزیہی اور روحانی مسائل کے ساتھ درمیانی فرقوں میں مذہب تشبیہ پیدا ہوا جس نے خدائے تعالیٰ کو انسانی صفات سے موصوف کیا اور مسئلہ وجود انسان اور خلقت کائنات کے باب میں (علم الانسان و علم الکائنات) مادیت کا شیوع ہوا۔ نفس کو یہ لوگ جسمانی قرار دیتے تھے۔ اور خدائے تعالیٰ کو مثل ایک انسان کے سمجھتے تھے جس کے اعضا اور جوارح تھے۔ مذہبی تعلیم

اور اسلامی فنون بھی عیسائیوں کے رمز باپ خدا کے سخت مخالف (یہ نہیں کہتے کہ تثلیث کے سخت مخالف تھے جو عقلاً و نقلاً کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نفس انسان اس کے ماننے سے ابا کرتا ہے ۲۲) لیکن خدا کی صورت کے متعلق کثرت سے محل بحثیں جاری تھیں بعض تو اس حد تک گئے کہ خدائے تعالیٰ کے کل اعضاء تجویز کئے الاطوار ہی اور الذاکوریت ۔

جملہ فرق کلامیہ کا مفصل بیان غیر ممکن ہے ۔ ان کا ظہور اولاً اکثر ملکی اور سیاسی فرتوں میں ہوتا تھا ۔ تاریخ فلسفہ کے مطلع نظر سے یہ کافی ہے کہ خاص خاص مسائل معتزلہ کے جو عام دلچسپی کے قابل میں بیان کئے جائیں ۔

۴۔ پہلا سوال انسان کے اطوار اور اس کے انجام کے بارے میں پیدا ہوا ۔ فرقہ معتزلہ کے پیشرو جو قادریہ کے نام سے مشہور تھے انہوں نے انسانی ارادے کی آزادی کی تعلیم دی تھی اور معتزلی پچھلے زمانے تک جب کہ انہی بحثوں کا رخ الہیات اور مابعد الطبیعیات کے مسائل کی جانب تھا وہ پہلے پہل اور سب سے بڑھ کے خدائے تعالیٰ کی تنزیہ اور تقدس کے مسئلہ کی حمایت کرتے تھے ۔ خدائے تعالیٰ کی ذات مقدس کسی شرابی کی باعث نہیں ہوتی ۔ ہر شخص کو اسکے اعمال کے موافق جزا یا سزا دی جاتی ہے اور دوسری جگہ یہ لوگ بچے موجد خدا کی خالص توحید کے قائل تھے یہ خدا کی ذات سے جملہ صفات کو غائب خیال کرتے ہیں خدا کی ذات عین صفات ہے (خدا کی ذات مقدس پر کوئی صفت محمول نہیں ہو سکتی) ان کے مسائل کا نظام منطقیین کے اثر سے متاثر ہے (پہلے چہارم ۲ د) ۔ دسویں صدی کے نصف اول میں معتزلہ کا نظام کلامی توحید خدا سے شروع ہوتا ہے ۔ مسئلہ تنزیہ و تقدس باری تعالیٰ جس کے ذکر سے معتزلہ کا کل کلام بھرا ہوا ہے وہ توحید سے دوسرے مرتبہ پر ہے ۔

انسان کا مکلف ہونا اور خدا کی تنزیہ جو بندے کے گناہوں کا بلا واسطہ فاعل نہیں ہو سکتا ان دونوں امور کی صحت اسی طرح ہو سکتی ہے جبکہ ارادے کی آزادی مسلم ہو ۔ انسان اپنے افعال کا فاعل ہے لیکن اس کا فاعل مختار ہونا محدود ہے کیونکہ اس میں تو کسی کو شک نہ ہو گا کہ توانائی جس سے انسان مطلقاً کام نہ کر سکتا ہے اچھے بارے کام کر سکتا ہے وہ خدا ہی کی دی ہوئی ہے لہذا اس مسئلہ پر نہایت دقیق بحثیں ہوئیں ۔ اسکے ساتھ فلاسفہ کی زبان کے مفہوم پر جو انتقاد ہوا ہے وہ بھی شامل ہے ۔ پس اس مسئلہ پر کام کرنے کی قوت جو انسان کو عطا ہوتی ہے وہ صدور فعل سے پہلے عطا ہوتی ہے یا ٹھیک اس وقت جبکہ فعل کا صدور ہوتا ہے کیونکہ قوت کا عطیہ اگر صدور فعل سے پہلے ہوتا ہے تو وہ قوت صدور فعل تک باقی رہتی ہے ۔ یہ صدور فعل کے منافی ہے (دیکھو

دیکھو دوم (۳) یا قبل حدوث فعل فنا ہو جاتی ہے اس صورت میں صدور فعل غیر ممکن ہو گا۔ انسان کے افعال و اعمال سے بحث نے رجوع کیا طبیعت کے افعال کی جانب بجائے خدا اور انسان کے افعال کے اس صورت میں تعادل قائم کیا گیا ہے درمیان خدا اور طبیعت کے۔ ایجاد اور تولیدی قوتیں طبیعت (فطرت) کی بطور واسطوں یا اسباب قریبہ کے مانی گئی ہیں اور بعض نے انکی تحقیق کی بھی کوشش کی ہے۔ انکی رائے میں فطرت مثل عالم کے خود ہی مخلوق خدا ہے۔ جس کو اسکی حکمت نے خلق کیا ہے اور جس طرح مطلق قدرت کو عالم اخلاق میں خدا کی تنزیہ نے محدود کیا ہے۔ اسی طرح عالم فطرت میں خدا کی قدرت کاملہ محدود ہے حکمت سے۔ بدی اور شرارت بھی جو عالم میں موجود ہے اسکی توحید کی گئی نہ کہ حکمت الہی سے جو عالم میں بہترین شے پیدا کرتا ہے (مقتزلہ کے نزدیک خدا پر رعایت اصلح واجب ہے ۱۲ م) خدا سے کوئی برا فعل سرزد نہیں ہوتا بے شک خدا شر پر قادر ہے اسکو اگلے لوگوں نے مانا تھا وہ شر پر اور خلاف حکمت فعل پر ضرور قدرت رکھتا ہے۔ لیکن وہ ایسے افعال نہیں کرتا۔ پچھلے معتزلہ نے یہ تعلیم دی کہ خدا ایسے کسی فعل پر قادر نہیں ہے جو اسکی ذات کے منافی ہو۔ ان کے مخالفین جو خدا کی غیر محدود قدرت کے قائل تھے اور اسکی مشیت کی نہ تک رسائی کو محال جانتے تھے وہ بخط مستقیم خدا کو ہر فعل کا فاعل اور اسکی تاثیر کو ہر چیز میں مانتے تھے وہ معتزلہ کی اس رائے کو بالکل برا خیال کرتے تھے۔ اور اس کے ماننے والوں کو مجوس کی ثنویت سے منسوب کرتے تھے۔ کامل توحید مخالفین کی طرف تھی وہ انسان اور طبیعت کو فاعل نہیں تجویز کرتے تھے وہ انسان کو بھی اس کے افعال کا فاعل نہیں سمجھتے تھے ان کے نزدیک بندوں کے افعال کا پیدا کرنے والا وہی ہے خواہ فعل خیر ہو خواہ شر۔

۵۔ یہ ظاہر ہے کہ معتزلہ کا مفہوم الوہیت کا جدا گانہ تھا اس کو نہ ہب عوام اور اہل حدیث سے کوئی سروکار نہ تھا۔ جب خدائے تعالیٰ کے صفات پر بحث چلی یہ مفہوم ادبھی واضح ہو گیا۔ ابتداء ہی سے اسلام نے خدا کی توحید پر بہت زور دیا ہے لیکن توحید اس کی مانع نہ ہوئی کہ خدائے تعالیٰ کے اسمائے حسنا ایسے مانے گئے جس میں انسانی تشبیہ پائی جاتی ہے اور اسکے چند صفات تسلیم کئے گئے

۱۔ محدود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کام و قسم کے میں ایک موافق حکمت و در خلاف حکمت خدا ہی کام کرتا ہے جو اس کی حکمت کے موافق ہیں۔ ۱۲ ھ لیکن شر کا صدور اسکی ذات سے قبیح ہے ۱۲ مترجم۔

ان میں سے یہ صفات زیادہ تر نمایاں ہیں جو یقیناً عیسائیوں کی تعلیم سے اخذ کئے گئے ہیں۔ یعنی حکمت قدرت حیات ارادہ کلام یا کلمہ بصیر اور سمیع۔ ان میں سے آخر کے دو یعنی بصیر اور سمیع اولاً ان کے روحانی معنی لئے گئے اور من بعد ان کو ترک کر دیا گیا۔ مگر خدا کی وحدت کاملہ کے منافی تھا کہ اس کے صفات متعددہ الٰہی تعلیم کئے جائیں۔ کیا یہ عیسائیوں کی تثلیث کے مثل نہیں ہے جو اس کے پہلے ہی سے خدائے واحد کے صفات یعنی اتانیم ٹلٹھ کے قایل تھے؟ اس دشواری سے بچنے کے لئے انھوں نے کہی تو یہ کیا کہ متعددہ صفات کو بذریعہ عمل انتزاع کے دوسرے صفات سے نکالا اور ان کو ذات واحدہ کی طرف منسوب کیا مثلاً علم یا قدرت اور کبھی انھوں نے ان میں سے ہر ایک کو اور سب کو خدا کی شان یا عین خدا کی ذات سمجھے۔ اس صورت میں بلاشبہ صفات کا مفہوم تقریباً غائب ہو گیا۔ کبھی حسن و جود سے اس مفہوم کے بچانے کی کوشش کی مثلاً ایک فلسفی جو صفات کا منکر ہے اس نے یہ مان لیا کہ خدا اپنی ذات سے ایک ایسا وجود ہے جو علم رکھتا ہے لیکن یہ علم اسکی عین ذات ہے۔

اہل حدیث کے نزدیک خدا کے اس مفہوم میں خدا کے صفات حذف کر دئے گئے ہیں معتزلہ سلبیات (صفات سلبیہ) کے آگے نہیں جاسکے۔ خدائے تعالیٰ اس عالم کے اشیاء کے مثل نہیں ہے۔ وہ زمان اور مکان اور حرکت وغیرہ سے مبرا ہے لیکن انھوں نے اس مسئلہ کو مضبوط پکڑا کہ وہ خالق کائنات ہے اگرچہ اسکی کنذات کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت اسے مخلوقات سے ہو سکتی ہے۔

کیونکہ معتزلہ کے نزدیک بھی اور ان کے مخالفین بھی یہ مانتے ہیں کہ خلق کائنات خدای کا کام ہے اور وجود کائنات زمان سے مقید ہے یعنی کائنات حادث ہے اور انھوں نے مسلول قدم عالم کا بڑی قوت سے مقابلہ کیا۔ ارسطاطالیسی فلسفہ قدم عالم کا حامی تھا اور یہ اعتقاد تمام مشرق میں پھیلا ہوا تھا۔

۶۔ ہم نے یہ دیکھا کہ کلام خدا یا کلمہ خدا کے قدیم صفات سے مانا گیا تھا شاید عیسائیوں کی طرح جیسے وہ ”لوگس“ یا کلام کے قائل تھے۔ قرآن جو پیغمبر اسلام پر نازل ہوا تھا وہ بھی قدیم مان لیا گیا تھا۔ قدم قرآن کا مسئلہ معتزلہ کے نزدیک بالکل شرک تھا (کیونکہ اس سے تعدد قدم لازم آتا ہے) لہذا معتزلی قدم مانے اعلان کر دیا تھا کہ حدوث قرآن کا مسئلہ خلافت کا مسئلہ ہے۔ یہ کہ قرآن مخلوق ہے لہذا حادث ہے جو شخص اس مسئلہ کے خلاف اپنا اعتقاد ظاہر کرے گا وہ منراپائے گا۔ گو کہ معتزلہ اس مسئلہ میں زیادہ تر اصل اسلام کے موافق تھے بہ نسبت اپنے مخالفین کے لیکن تاریخ نے دوسرے

مسئلہ کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے کیونکہ دینداری کی ضرورت میں منطقی نتائج پر غالب تھیں۔ معتزلہ اپنے برادران اسلام کے نزدیک قرآن یعنی کلام الہی کو حادث کہہ کے اسکا استحضاف کرتے تھے۔ جب یہ ان کے نظریات کے خلاف ٹھہرا تو نئی تاویل میں نکالی گئیں۔ واقع میں اکثر کے نزدیک عقل کو زیادہ قوت ہے بہ نسبت کتاب الہامی کے۔ نہ صرف تینوں الہامی مذاہب کے تقابل سے بلکہ مجوسی اور اہل ہنود کے مذہبی تعلیمات سے مقابلہ کر کے اور فلسفیانہ تحقیقی سے عقلاؤں نے ایک فطری مذہب تک رسائی حاصل کی جس سے مخالفین میں مصاحت پیدا ہو گئی۔ اسکی بنیاد انسان کی اصل فطرت میں دو بعیت رکھی گئی ہے اور یہ علم ضروری ہے۔ یہ کہ خدا ایک ہے جو حکیم اور دانہ ہے اس نے عین حکمت سے عالم کو خلق کیا اور اسی نے انسان کو عقل عنایت کی جس سے وہ اپنے غناوت کو پہچان سکتا ہے اور حسن و قبح اشیاء میں تمیز کر سکتا ہے بقابلہ اس فطری یا عقلی مذہب کے وحی والہام کی تعلیم سے آگاہ ہونا ایک عارضی یا اکتسابی علم ہے۔

اس تنازع کی وجہ سے حقیقی معتزلی اہل اسلام کے اجماعی اعتقادات سے جدا ہو گئے اور انھوں نے اپنے آپ کو عوام الناس کے اعتقادات سے علیحدہ کر لیا۔ اولاً وہ خود اسی اجماع کی طرف رجوع کرتے تھے ایسا وہ اسوقت تک کر سکتے جب تک دنیاوی حکومت ان کے موافق رہی۔ لیکن ایسا زمانہ بہت مدت تک نہیں باقی رہا اور ان کو بہت جلد تجربے سے معلوم ہوا جسکی اکثر تعلیم بھی دی گئی تھی کہ انسانی جماعتیں زیادہ تر آمادہ ہیں۔ ایسے مذہب کے قبول کرنے کے لئے جو آسمان سے اترے بہ نسبت ان توجہات کی جن کو عقلا نے تجویز کیا ہو۔

۷۔ اس نقش (کتاب ہذا) کے پورا کرنے کے لئے چند مشاہیر معتزلہ کا کسی قدر تفصیلی بیان مناسب تاکہ یہ موقع شخصی خصوصیات سے معز نہ رہے۔

اولاً ابو الہذیل العلانی پر نظر کریں گے جس نے نویں صدی کے وسط میں وفات پائی یہ بڑا مشہور تکلم تھا اور ایک ان لوگوں سے تھا جنھوں نے مسائل الہیات کو فلسفہ سے متاثر کرنا چاہا تھا۔

وہ کہتا تھا کہ صفت کا قابل طول ہونا کسی ایک موجود میں کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا یا تو یہ صفت عین ذات ہوگی یا غیر ذات۔ مگر اس کو کسی طریقہ سے خدا کی ہستی کے ساتھ صفت کا ہونا ماننا پڑا۔ خدائے تعالیٰ اسکے نزدیک عالم قادر حی ہے بواسطہ علم اور قدرت اور حیات کے یہ صفتیں خدا کی عین ذات ہیں اور وہی جو انسانوں نے ابو الہذیل سے پیشتر عیسائی مذہب میں کیا تھا وہ ان تینوں محمولوں کو

اسالیب (وجود) یا ذات الہی کے وجود کہتا ہے۔ وہ اس کو بھی مانتا ہے کہ سمع و بصر اور دیگر صفات خدا تعالیٰ کے ازلی ہیں لیکن صرف اس اعتبار سے کہ عالم ان کے بعد پیدا کیا گیا (یعنی وہ ان صفات کو قدیم اصنافی مانتا ہے نہ قدیم بالذات ۱۲ مترجم)۔ وہ لوگ اور دوسرے اشخاص کے لئے جن پر فلسفہ کا اثر تھا یہ سہل تھا کہ وہ دیدار خدا اور ایسے ہی مسائل کی روحانیت سے تاویل کرتے۔ ابو الہذیل کہتا ہے کہ حرکت مبہر ہے مگر ظاہر ملوس نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے۔

ارادۃ الہی کو قدیم نہ سمجھنا چاہئے۔ بخلاف اسکے ابو الہذیل یہ مانتا ہے کہ مطلقاً اظہار ارادے کا چونکہ مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) اور مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا) دونوں سے مختلف ہے اسی طرح مطلق کلام تخلیقی (یعنی کون) ایک درمیانی مقام پر ہے۔ خالق اور مخلوق کے مابین جو کہ حادث ہے خدائی ارادہ کا اظہار ایک درمیانی جوہر ہے جسکی مثال انشل افلاطونیہ یا نفوس فلفکیہ سے ملتی ہے لہذا ان کو قوائے غیر مادی تصور کرنا چاہئے نہ کہ نفوس شخصیہ۔ ابو الہذیل درمیان مطلق کلمہ تخلیقی اور عارضی کلمہ وحی میں امتیاز کرتا ہے جو کہ انسان پر نازل ہوتا ہے بصورت امر اور نہی کے یہ مادی صورت میں ممکن کے ساتھ مقید ہے اور یہی اس فانی عالم کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے۔ اسکان زندگی کا کلام الہی کے موافق یا اسکی مخالفت اس زندگی میں دونوں ممکن ہیں۔ امر اور نہی اسکی فرع ہے کہ انسانی ارادہ آزاد ہے۔ دوسری جانب حیات آئندہ میں تکالیف شریعیہ نہیں ہیں اور اسی لئے وہاں آزادی بھی نہیں ہے وہاں ہر شے خدائے تعالیٰ کی مشیت ازلی کے موافق ہے۔ عالم آخرت میں حرکت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح حرکت کی ابتداء جب کبھی اسکا آغاز ہوا تھا پس دنیا کے خاتمے پر اسکو بند ہو جانا چاہئے اور پھر دائمی سکون ہے اس سے ظاہر ہے کہ ابو الہذیل حشر و فشر اجساد کا قائل نہ تھا۔

انسانی افعال کی اس نے دو قسمیں کی ہیں ایک طبعی دوسری اخلاقی یعنی افعال جوارح اور افعال قلب۔ وہی فعل اخلاقی ہو سکتا ہے جو ہم سے بلا کسی قسم کے جبر کے صادر ہو۔ اخلاقی فعل انسان کا ذاتی فعل یا ملکیت ہے جس کو اس نے اپنی کوشش سے اکتساب کیا ہے۔ لیکن علم اس کو خدا کی طرف سے ملا ہے کچھ وحی کے ذریعہ سے اور کچھ فطرت کی روشنی سے (یعنی مشاہدہ اور تجربے اور استدلال سے ۱۳ مترجم) وحی و الہام کے پہلے فطرت انسان کو فرائض کی تعلیم ہوتی ہے۔ اور اس طرح وہ خدا کی معرفت کے لئے مستعد ہو جاتا ہے خیر اور شر میں امتیاز کرنے لگتا ہے۔ انہی اور ایمان داری اور استبازی سے زندگی بسر کر سکتا ہے۔

۸۔ قابل ملاحظہ ہے ایک انسان اور ایک صاحب عقل کی حیثیت سے ابو الہذیل کا کم سن

معاصر اور ظاہر اسکا شاگرد یہ شخص تھا جو نظام کے نام سے مشہور تھا۔ جسکی وفات ۱۹۷۷ء میں ہوئی ایک عجیب و غریب بے چین طبیعت کا شخص تھا بڑا صاحب حوصلہ اس کے خیالات مسلسل نہ تھے پھر بھی وہ نیک ولیہ اور ایماندار آدمی تھا۔ جاحظ جو نظام کا ایک شاگرد تھا اس نے اس کا اسی طرح ذکر کیا ہے جس کو ہم نے یہاں لکھا ہے۔ لوگ نظام کو دیوانہ یا لحد خیال کرتے تھے بہت بڑا حصہ اسکی تعلیمات کا انبیاؤ قلس اور کھانگھوس کے فلسفہ کے موافق تھا جس طرح وہ مشرق میں پایا جاتا تھا۔ (دیکھو ابو البندیل کا بیان بھی)

نظام کی رائے میں خدائے تعالیٰ شرر مطلقاً قادر نہیں۔ خدا ہی کر سکتا ہے جس کو وہ اپنے بندوں کے لئے اصلح (سب سے بہتر) جانتا ہے۔ اسکی قدرت کاملہ کی رسانی وہیں تک ہے جسکا اس سے بالفصل صدور ہو۔ اسکا کون مانع ہو سکتا ہے اگر وہ اپنے وجود کی نورانی عظمت کو اثر بخشنے کا ارادہ جو اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے ممتدا اعلیٰ حاجت کو شامل ہے خدا سے منسوب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ارادۃ الہی خدائی قدرت کا نام ہے۔ یادہ احکام جو انسان پر نازل کئے گئے۔ تکوین خدا کا فعل واحد ہے جو ایک بار واقع ہوا جس میں کل اشیاء کا صدور ایک ہی وقت میں ہوا اس طرح کہ ایک چیز دوسرے میں داخل ہے اور اس طرح کہ مرد و ایمان سے مختلف انواع معدنیات اور نباتات اور حیوانات بھی اور اولاد آدم بھی بکثرت رفتہ رفتہ قوت سے فصل میں آتے ہیں اور ظہور کرتے ہیں۔

نظام اور فلاسفہ کی طرح اجزاء لاتیجہی کا منکر تھا (پنجم دوم ۳ ف ۱۲) لیکن چونکہ مکان کی تقسیم لامتناہی ممکن ہے اس طرح ایک خاص مسافت کا طے ہونا محال ہے لہذا وہ طفرہ کا قائل ہو گیا جسمانیات اسکی نزدیک اعراض سے بنے ہوئے ہیں نہ کہ جو اہر فرد سے جس طرح ابو البندیل جو ہر میں صفات کے حلول کا قائل نہ تھا۔ نظام نے خود جو ہر کو عرض سمجھ لیا یا جو ہر کا جز مثلاً نار یا جسم حار۔ بالقوہ لکڑی میں موجود ہے لیکن وہ آزاد ہو کے بالفعل ہو جاتی ہے جب اسکی ضد بروت بذریعہ اصطکاک (رگڑ) کے غائب ہو جاتی ہے۔ اس عمل سے حرکت یا فتل (تبدیل مکان) کا وقوع ہوتا ہے لیکن یہ کوئی کیفی تغیر نہیں ہے۔ صفات محسوسہ جیسے رنگ مزاج و نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ وہ نفس یا عقل انسانی کو بھی ایک جسم لطیف تصور کرتا ہے۔ بے شک نفس سب سے عمدہ جز انسان کا ہے۔ یہ جسم پر کلینہ حاوی ہے

لے کیونکہ ایک نقطہ اگر حرکت کرے تو اسکو ایک محدود مسافت کے ہر نقطہ پر گزرنہا ہوگا؛ اور ایسی رفتار کے لئے لامتناہی وقت گذرے ہوگا اور شاہدہ اسکی خلاف گواہی دیتا ہے یعنی محدود مسافت محدود وقت میں طے ہو جاتی ہے پس طفرہ لازمی ہے ۱۲ مترجم

جسم نفس کا آلہ ہے اور نفس ہی کو اصلی یا حقیقی انسان کہنا چاہئے۔ خیالات اور شوق کو نفس کی حرکات نفس سے تعبیر کرتا تھا۔ ایمان اور شریعت کے مقدمہ میں وہ اجماع اور قیاس کا قائل نہیں ہے بلکہ ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ شیعوں کی طرح امام معصوم سے رجوع کرتا ہے۔ اسکے نزدیک یہ محال نہیں ہے کہ کل جماعت کے افراد کسی مسئلہ میں خطا پر ہوں اور اپنے مترتق ہوں۔ مثلاً اس مسئلہ میں کہ مرنے کے بعد رسول اللہ کا فناء نام کے لئے بھیجے گئے ہیں بخلاف دوسرے انبیاء کے حالانکہ خدا ہر نبی کو کا فناء نام کے لئے مبعوث کرتا ہے۔

نظام اسکے علاوہ بھی ابو الہذیل کی رائے سے متفق ہے علم الہی کے مسئلہ میں اور تکلیف یا فرائض کو بذریعہ عقل کے دریافت کر لینا۔ وہ قرآن کے بے مثال ہونے کا بھی قائل نہیں ہے اصل معجزہ یہ تھا کہ آنحضرتؐ کے عہد میں جو لوگ تھے وہ قرآن کے مثل کے لانے سے (من جان اللہ) روک دیئے گئے تھے۔ وہ معاد کے مسئلہ میں بھی اور مسلمانوں سے بہت اختلاف رکھتا ہے۔ دوزخ کے عذاب اور عذاب اسکے نزدیک آگ سے جل جانے پر منحصر ہیں۔

۹۔ اکثر تطبیقی مسائل (جس میں مذہب کو فلسفہ کے مطابق کیا گیا ہے گو کہ کل مسائل میں جدت نہیں ہے) ہم کو نظام کے فرقے سے ملتے ہیں بہت مشہور شخص با خط جس نے ان مسائل کو لکھا ہے بہت بڑا اور عمدہ لکھنے والا جو طبیعیات کا ماہر (سنہ ۸۶۹ء) اصلی طالب علم سے یہ چاہتا تھا کہ انبیاء اور علم طبیعیات کو ملا کے مطالعہ کرنا چاہئے۔ وہ ہر چیز کو طبیعت کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن طبیعت کے افعال کو خدا کی طرف نسبت دیتا ہے جو کہ خالق کائنات ہے۔ انسانی عقل خدا کی معرفت حاصل کر سکتی ہے اور رسالت (وحی و الہام) کی ضرورت کو بھی سمجھ سکتی ہے۔ انسان کی پوری یساخت اسکے ارادہ میں شامل ہے ورنہ اسکے تمام افعال طبیعت کے واقعات کے ساتھ دست گزریاں ہیں اور اس کا تمام علم ضرورتاً عالم بالا کی طرف سے ہے۔ پھر بھی اس سے کوئی عمدہ دلالت ظاہر ارادہ کو بہم نہیں پہنچتی ارادہ جو علم سے ماخوذ ہے۔ ارادہ وجود خدا میں بالکل سلی طور سے مفہوم ہوتا ہے۔ یہ کہ خدا کوئی کام بغیر علم کے نہیں کرتا یا یہ کہ اپنے فعل سے راضی نہ ہو۔

ان سب مسائل میں کوئی جدت نہیں ہے اس کا اخلاقی مثالیہ اوسط (خیر الامور و سطحا) ہے اور اس کی ذہانت بھی اوسط درجہ کی ہے۔ تصنیفات کی کثرت میں با خط بڑھ گیا ہے۔

۱۰۔ متقدمین معتزلہ میں اخلاق اور طبیعیات کے مضامین اکثر ہیں اور متاخرین میں منطق اور ابعاد طبیعیات پر خصوصیت کے ساتھ زیادہ نظر کی ہے۔ جدید افلاطونی یعنی اشراقیت

کا اثر پایا جاتا ہے۔

مُعمر جس کی تاریخ صحیح نہیں دریافت ہو سکی اگرچہ اس کا زمانہ سنہ ۹۳۳ء میں قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے خیالات مثل ان لوگوں کے ہیں جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن اس نے باری تعالیٰ کی صفات کی نفی پر سب سے زیادہ زور دیا ہے وہ کہتا ہے کہ صفات خدائے تعالیٰ کی وحدت مطلقہ کے منافی ہیں اور ان سے تناقص لازم آتا ہے خدا سب کثرتوں سے بالاتر ہے۔ اس کو نہ اپنی ذات کا علم ہے نہ کسی اور ہستی کا کیونکہ علم کثرت کی فرع ہے یعنی اس کی ذات میں علم سے کثرت لازم آتی ہے وہ مافوق قیوم کے ہے مگر اس کو عالم کا خالق ماننا چاہئے درحقیقت اس نے صرف جسام کو پیدا کیا ہے اور اجسام نے خود اپنے اعراض کو پیدا کیا ہے۔ خواہ طبعیت کے فعل سے خواہ ارادہ سے۔ ان اعراض کا شمار غیر تنہا ہی ہے کیونکہ انکی ماہیت عقلی اضافات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مُعمر تصویبین سے ہے۔ حرکت اور سکون مماثلت اور عدم مماثلت وغیرہ بذات خود کچھ نہیں ہیں انکا وجود محض عقلی یا مثالی ہے۔ نفس جو کہ انسان کا اصل جوہر خیال کیا جاتا ہے یا وہ ایک مثال ہے یا غیر مادی جوہر ہے۔ یصاف صاف نہیں بیان کیا گیا کہ اس کو جسم سے کیا تعلق ہے یا قاعدہ سے کیا نسبت ہے۔ جو کچھ اس کا بیان ملا ہے وہ پریشان ہے۔

انسان کا ارادہ آزاد ہے۔ اور حق یہ ہے کہ ارادہ ہی انسان کا ایک کام ہے کیونکہ خارجی افعال جسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ (دیکھو جاخدا)۔

بندادی فرقہ مُعمر کا جس سے علاقہ تھا وہ تصوری تھا۔ باستثنا بعض کلی معمولات کے جیسے وجود اور حدوث اس کے نزدیک کلیات مفہیم یا تصورات کی حیثیت سے موجود ہیں۔ ابو ہاشم بصری (۹۳۳) حقیقت کے قریب تھا۔ صفات الہی اور اعراض اور مفہیم جنسہ عوامین بین موجود اور معدوم کے ہیں۔ ان کو ابو ہاشم احوال یا اسالیب کہتا ہے۔ اس نے شک کو جملہ علوم میں ایک امر مطلوب قرار دیا ہے۔ وہ محض حقیقت کا طرقدار تھا۔

علمائے معتزلہ اپنی کلامی بحثوں میں عدم پر کچھ نہ کچھ سخن سازی کرتے رہتے تھے۔ انھوں نے اس طرح احتجاج کیا کہ عدم اور وجود دونوں کچھ نہ کچھ ماہیت رکھتے ہیں اس اعتبار سے کہ اُن پر بحث ہو سکتی ہے۔ انسان عدم کے سمجھنے کی کچھ نہ کچھ کوشش کرتا ہے نہ کہ اس کا بالکل تعلق نہ کرے۔

لے معتزلہ نے درمیان وجود و عدم کے ایک واسطہ تجویز کیا تھا۔ جس کو یہ لوگ حال کہتے تھے یہ موجود ہے نہ معدوم۔ ۱۲ مترجم۔

نویں صدی میں اکثر کلامی نظام معتزلہ کے خلاف بنائے گئے، مگر ایک کرامیہ کا نظام تھایہ لوگ دسویں صدی کے بعد بھی بہت دن باقی رہے۔ معتزلہ سے ایک شخص پیدا ہوا جس کا یہ کام تھا کہ مخالف فرقوں میں مصالحت پیدا کرے اور اس نے ایسا نظام عقاید درست کیا جو ابتدا میں خالص اسلام مانا جاتا تھا۔ اولاً مشرق میں اور پھر کل اسلام میں شیخ (ابو الحسن) الاشعری تھا (۸۷۳-۹۳۵) وہ یہ سمجھتا تھا کہ جو امور خدا سے تعلق رکھتے وہ خدا سے منسوب کئے جائیں اور جو انسان سے تعلق ہوں وہ انسان سے منسوب ہوں۔ اس نے مخالفین معتزلہ کے مذہب تشبیہ کو رد کر دیا اور خدا کو جسم اور جسمانیات سے بالاتر مانا اور خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کا قائل کل اشیاء ہونا تسلیم کر لیا۔ اس کے نظام میں طبیعت کی تاثیر کلیتہً غائب ہو گئی۔ لیکن انسان کے لئے کچھ امتیاز باقی رکھا۔ مثلاً اس کا اس قابل ہونا کہ ان افعال پر راضی ہو جو خدا نے اس کے وجود میں کئے ہوں اور ان افعال کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرے۔

انسان کی حسی روحانی فطرت میں بھی کوئی دخل نہیں دیا گیا۔ چاہئے کہ انسان حشر اجساد اور خدا کے دیدار کا قیامت میں امید وار رہے۔ قرآن مجید کی تنزیل کے باب میں اشعری نے درمیان کلام قدیم کے اور اس کتاب کے جو ہمارے پاس ہے یہ اعتبار کیا کہ وہ قدیم ہے اور یہ حادث ہے۔

مسائل کے بیان میں اشعری نے کوئی جدت ظاہر نہیں کی انھوں نے اس مواد کو جو انھیں ملا تھا اس کی تہذیب اور تلخیص کی اس کام میں کچھ نہ کچھ فرق ہونا ہی تھا۔ اصل امر یہ تھا کہ اشعری کا علم کائنات اور علم الانسان اور علم معاد حدیث کے مفہوم سے بہت متفاوت نہ تھا۔ تاکہ دیندار ارواح کی تربیت کے لئے (مومنین کی تعلیم کے لئے) اور انکی الہیاتیات تک مفہوم الہی کے متعلق روحانیت لئے ہوئے تھے۔ لہذا اعلیٰ درجہ کے علماء بھی اس کو ناقابل اطمینان نہیں سمجھتے تھے۔

اشعری نے قرآن کے الہامی مفہوم پر بھروسہ کیا وہ امور ربانی کے متعلق کسی عقلی علم کو جو کلام خدا سے جدا ہونے میں تسلیم کرتا تھا۔ اشعری کے نزدیک حواس ہم کو دھوکا دینے والے نہیں ہیں البتہ ہمارے تصدیقات (احکام منطقی) میں غلطی ہو سکتی ہے۔ ہم خدائے تعالیٰ کی ہستی کو عقل سے جانتے ہیں یہ سچ ہے لیکن یہ علم بھی وحی الہی سے حاصل ہوا ہے جو علم کے حصول کا ایک حشر ہے۔

اشعری کے نزدیک خدائے تعالیٰ قادر مطلق خالق ہے اور عالم کل ہے۔ ان کو کچھ کہتے ہیں اس کا بھی اسے علم ہے اور جو کرنا چاہتے ہیں اس کا بھی علم ہے۔ یہ کچھ ہوتا ہے اس کا علم اور جو نہیں ہوتا اس کا بھی علم کہ اگر وہ ہوتا اس طرح ہوتا جس کا وہ عالم ہے جس مفہوم میں کوئی کمال

داخل ہو خدائے تعالیٰ پر محمول ہو سکتا ہے بشرطیکہ اپنے اعلیٰ مفہوم سے خدا پر اسکا اطلاق ہو۔ اور ادنیٰ مفہوم سے اسکے مخلوقات پر۔ کائنات کی تکوین اور اسکے بقا میں خدا ہی اصل علت ہے۔ تمام دنیاوی امور خدا ہی سے براہ مستقیم صادر ہوتے ہیں۔ انسان حرکت ارادی اور غیر ارادی مثلاً دست و ریشہ دار کی حرکت میں امتیاز کر سکتا ہے اور وہ ان افعال کو سمجھتا ہے جو اس کے اختیار اور پسندیدگی سے سرزد ہوتے ہیں۔

۱۲۔ سب سے مخصوص نظر چکواہل اسلام کے کلام نے ایجاد کیا ہے وہ مسئلہ اجزاء لایعجزی ہے اس نظریہ کی تکمیل تا حال پردہ خفا میں ہے۔

پہلے موجد اس کے معتزلہ تھے لیکن اس نظریہ کو خصوصیت کے ساتھ مخالفین معتزلہ نے اختیار کر لیا تھا۔ قبل زمانہ امام اشعری کے ہمارے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسکو فرقہ انشا عہ نے مان لیا اور اسکی تکمیل پہلے پہل انھیں کے فرقے میں ہوئی۔

مسئلہ اجزاء لایعجزی جو مشکلین اسلام میں جاری تھا اس کا اصل ماخذ یونان کا علم طبیعیات ہے لیکن اسکی تکمیل اور توسیع الہیات کی ضرورت سے نزاعی اور دفاعی بحث میں متعین ہوئی۔ ایسے ہی ہتھیار ہو دیں اور کیتھولک عیسائیوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ غیر ممکن ہے کہ مذہب اجزاء لایعجزی اہل اسلام میں اسلئے اختیار کیا گیا ہو کہ ارسطاطالیس نے اس میں نزاع کی ہے۔ ہم یہ نکھیں گے کہ اسکے باب میں سخت کوشش ایک مذہبی فائدہ کے خیال سے تھی۔ یہ ایسی جنگ تھی جس میں اسلام پہلے سے تجویز نہیں ہوئے تھے۔ اس مسئلہ سے نہ ہی نزاع کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ کائنات کی مہمتی کی توضیح مقصود تھی کائنات کے از خود پیدا ہونے سے نہیں بلکہ جس میں خدائے تعالیٰ کی تخلیقی قوت کا دخل ہو اور وہ اس عالم کے قدم کو نہیں مان سکتے تھے اور نہ اسکی ترتیب کو ازلی کہہ سکتے تھے بلکہ یہ ایک حادثہ اور سرزبع الزوال ہستی ہے۔ خدا کو فاعل قضا اور قادر مطلق ماننا تھا نہ بطور غیر شخصی علت کے یا بطور معطل ابتدائی ماخذ کے اسی لئے اگلے وقتوں سے مسئلہ تخلیق کو جملہ اسلامی تعلیمات سے بلند مرتبہ پر رکھا ہے۔ اسلام ایک شہادت محالفت میں کفار کی جن کے فلسفہ میں عالم کو قدم مانا ہے (مسلمانوں کے نزدیک ماسوا اللہ کی ہر چیز حادثہ بالزمان ہے) اور طبیعت کو علت فاعلی۔ اور اجزائی لایعجزی کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم محسوس کا ادراک ہم کو گذرنے والے عوارض کی حیثیت سے ہوتا ہے جو ہر آن میں حادثہ ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ ان تغیرات میں جو چیز باقی رہتی ہے وہ جسمانی جو اس میں (یعنی جو اس پر و یا اجزاء لایعجزی) اور چونکہ ان جوہروں میں یا ان پر تغیرات

واقع ہوتے ہیں وہ خود بھی غیر متغیر نہیں مانے جا سکتے جب وہ متغیر ہیں تو وہ بھی مستقل بالذات نہیں ہیں کیونکہ جو چیز قدیم ہے ضرور ہے کہ غیر متغیر ہو۔ لہذا ہر چیز عالم میں جو کچھ متغیر ہے اسلئے حادث ہے یا حادث کی خلق کی ہوئی ہے۔

یہ ابتدائی نقطہ ہے تمام موجودات کا متغیر ہونا ثابت کرنا ہے ایسے خالق کی ہستی کو جو غیر متغیر ہے۔ لیکن وہ متاخرین جو حکمائے اسلام کے زیر اثر تھے انھوں نے محدود شے کی صفت اسکان سے خدائے تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو ثابت کیا ہے۔

اب ہم پھر عالم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ عالم میں یا اعراض میں یا وہ مبدع ہے جس پر اعراض قائم ہیں یعنی جو اہر۔ جو ہر اور عرض یا صفت یا دوہی مقولے (قاطیغور یا س) ہیں جن کے واسطے سے حقیقت کا مفہوم ہوتا ہے۔ دوسرے آٹھ مقولے یا تو صفت کے مقولے میں داخل ہیں یا وہ عقلی اضافات اور اعتبارات ہیں کوئی محدود انکے مطابق نہیں ہے۔ مادہ امکانی حیثیت سے صرف عقل یا ذہن میں موجود ہے۔ زمان بذات خود کچھ نہیں ہے۔ سو مختلف اشیاء کے ایک ساتھ موجود ہونے یا معیت کے جو عند الذہن حاضر ہے۔ اور مکان اور شکل بلا شک ایضاً نام سے منسوب ہو سکتا ہے نہ جواہر فرد یا اجزاء لای تجزئی سے جن سے اجسام بنے ہوئے ہیں۔

لیکن عموماً یہ اعراض ہی ہیں جو صحت کے ساتھ جواہر پر محمول ہو سکتے ہیں انکی تعداد جبرم واحد میں کثیر ہے بلکہ بعض کے نزدیک غیر متناہی کیونکہ تقیضین سے ایک یا دوسرا منسوب ہو سکتا ہے۔ ہر جوہر سے اس میں سوا ب بھی داخل ہیں۔ اعراض وجودی اور غیر وجودی یعنی سلبی و دوئیوں حقیقت رکھتے ہیں۔ خدائی نے سلب اور فنا کو پیدا کیا ہے اگرچہ ان کے موضوع کا دریافت کرنا مشکل ہے اور چونکہ کوئی عرض بنیہ کسی جوہر کے اور کہیں نہیں ہو سکتا نہ کسی عرض میں (کیونکہ ایک عرض دوسرے عرض پر قائم نہیں ہو سکتا)۔ حقیقت پر سند جواہر میں کوئی شے عام یا مشترک نہیں ہوتی کلیات کسی طرح جزئیات اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ محض تصورات ہیں۔

جواہر میں کوئی اتصال نہیں ہے یہ سب جواہر موجود ہیں اور اجزاء لای تجزئی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ فی الواقع متکلیف کے اجزاء لای تجزئی زیادہ تر مشابہت رکھتے ہیں انکس اغورس کے اجزاء متجانس سے یہ نسبت اجزاء مادہ کے (جو مذہب کمال جز کا تھا مثلاً ذیققرطیس کا) بذات خود اجزاء لای تجزئی اسکان نہیں رکھتے لیکن ذات الوضع ہیں یعنی مقام رکھتے ہیں جس کو جیز کہتے ہیں اور اسی وضع یا جیز کے اعتبار سے وہ فضا میں مشاغل یعنی سمائے ہوئے ہیں۔ یہ ایسے

وحدات ہیں جو امتداد نہیں رکھتے بلکہ اسکا مفہوم نقاط کا سا ہے۔ انہیں سے عالم اجسام بنا ہوا ہے جو فضا کے اندر ہے۔ ان وحدات کے درمیان میں خلا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت غیر ممکن ہوتی کیونکہ اجزاء لائیجری ایک دوسرے کو دباتے ہوئے نہیں ہیں۔ کل تغیرات منسوب ہیں ان اتصال و انقطاع۔ حرکت اور سکون سے اس کے ماوراء فاعلی اضافات درمیان جو اہر اجزاء لائیجری کے کچھ نہیں ہیں۔ پس اجزاء لائیجری موجود ہیں اور اپنے وجود سے مستفید ہیں لیکن ایک کو دوسرے سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ عالم ایک متصل انبار ہے اور اس کے اجزاء میں کوئی باہمی تاثیر اور تاثر یا تعامل نہیں ہے۔

قدمانے اس مفہوم کے لئے راستہ بنا دیا تھا یہ نظریہ کم منفصل یعنی اعداد سے اقتباس کیا گیا تھا کیا زمان کی تعریف مقدار یا شمار حرکت سے نہیں کی گئی؟ پھر اسی مسئلہ کا اطلاق مکان پر کیوں نہ کیا جائے؟ زمان اور حرکت؟ مشکلیں نے ایسا ہی کیا۔ اور قدیم فلسفہ کے شبہات نے اس عمل پر بہت اثر کیا ہو گا۔ مثل عالم جو اہر اور جمانیات کے مکان زمان حرکت کی تحلیل بھی اجزاء لائیجری میں ہوئی ایسے اجزاء جو امتداد نہیں رکھتے تھے اور آفات جن میں مدت یا دیر پائی نہ تھی۔ وقت ایک تو اتر جدا گانہ آفات کا ہے (اب جو ایک دوسرے کے بعد آتے جاؤں) اور ہر دو ان کے درمیان خلا ہے۔ یہی صورت حرکت کی ہے۔ ہر دو حرکت کے درمیان ایک سکون ہے۔ سر بنع اور بطئی حرکت کی رفتار ایک ہی ہے۔ لیکن بطئی حرکت میں سکون کے نقطے زیادہ ہیں۔ خلائی مشکل کے دور کرنے کے خالی لمحہ وقت اور سکون کا وقفہ درمیان دو آتوں کے تغیر یا جست کے مسئلہ سے حل کیا گیا جسم حرکت سے کو کو دے آگے بڑھتا ہے فضا کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر اور وقت اسی طرح ایک آن کا دوسری آن کے بعد پے در پے آتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جست کے وہی نظریہ کی کچھ ایسی ضرورت نہ تھی یہ صرف بعض عقلی ایرادات کے جواب کے لئے ایجاد کیا گیا تھا۔ نہایت ترتیب کے ساتھ انہوں نے تمام مادی عالم کو جو مکان اور زمان میں حرکت کرتا ہے اجزاء لائیجری اور ان کے اعراض میں تحلیل کر دیا تھا۔ بلا شک بعض مشکلیں یہ مانتے تھے کہ اگرچہ اعراض ہر آن میں غائب ہو جاتے ہیں لیکن جو اہر باقی رہتے ہیں لیکن دوسرے مشکلیں عرض اور

لے آن مشکلیں کی اصطلاح میں نقطہ وقت کو کہتے ہیں جسکا وقت بتایا جاسکتا ہے مثلاً اب گراگے اجزاء انہیں ہو سکے۔ مشکلیں کہتے تھے کہ جس طرح جہز لائیجری سے بنا ہے اسی طرح نان آفات سے بنا ہے یعنی زمانہ تطابق آفات کا نام ہے یعنی پے در پے آنے والے آن۔ ۱۲ شریح۔

جو ہر میں اس اعتبار سے کوئی فسخ نہیں کیا دونوں آنا فنا ہوتا جاتے ہیں اور پھر پیدا ہو جاتے ہیں) انہی یہ تعلیم تھی کہ جو اہر جو حقیقت نقطا میں مکان میں محض ایک نقطہ وقت یعنی آن کے لئے موجود ہوتے ہیں مثل اعراض کے۔ ہر آن میں خدائے تعالیٰ عالم کو نئے سرے سے پیدا کرتا ہے۔ اس کے حالات میں بعض سابق ولاحی میں کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے (یعنی جو پہلے موجود تھا اور اب فنا ہو گیا اس کے ساتھ جواب موجود ہے اس کو کوئی حقیقی علاقہ نہیں ہے نہ اس کے ساتھ کوئی تعلق ہے جواب پیدا ہو گا۔ اس طرح ایک سلسلہ عوالم کا ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے جو بظاہر ایک ہی عالم معلوم ہوتا ہے۔ وہ جو ہمارے لئے اتصال یا علت و معلول کا تعلق ہے حسب ظاہر وہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے جس کا دریافت کرنا غیر ممکن ہے آج کو کل پر ترجیح نہیں دیتا کہ جو سلسلہ واقعات کا جاری ہے اس کو خرق عادت سے روک دے۔ وہ ہمیشہ ایک ہی وتیرہ پر جاری رہتے ہیں۔ لیکن یہ اس کے لئے سہل ہے جب چاہے روک دے۔ علت اور معلول کے تعلق کا غائب ہونا ان متکلمین کی رائے میں جو اجزاء و لایتنجہ کی قائل ہیں اس قدیم مثال سے سمجھایا جاتا ہے کہ کاتب میں اللہ جل شانہ اولاً ارادہ پیدا کرتا ہے اور پھر تحریر کی قوت اور پھر ہاتھ کی حرکت اور سب کے بعد قلم کی حرکت اور یہ جملہ امور تخلیقی آنا فنا بدلتے رہتے ہیں۔ اس مثال میں ہر امر اپنی ذات میں مستقل ہے اور دوسرے سے بے نیاز۔

اگر اس رائے پر اعتراض کیا جائے کہ علت کے سلسلہ میں باعالم کے مسلسل واقعات سے اگر امکان کسی چیز کے علم کا لے لیا جائے تو کیا ہو مسلم متکلمین یہ جواب دیں گے کہ اللہ جل شانہ کو ہر چیز کا علم پہلے سے ہے اور وہ صرف اشیاء عالم اور ان کے مظاہر کو خلق نہیں کرتا بلکہ ان کا علم بھی نفس انسان میں پیدا کرتا ہے۔ اور ہم اس سے زیادہ دانش نہیں رکھتے وہ ہر شے کو ہم سے بہتر جانتا ہے۔

اللہ اور اسوا اللہ یعنی عالم خدا اور انسان ان متقابل مفاہیم کے آگے ان کی عقل نے رسائی نہیں کی۔ سوا خدا کے جو کچھ موجود ہے وہ عالم اجسام ہے اور اس کے عوارض۔ نفس انسان غیر مادی حیثیت سے یا مجرات یعنی عقول (فطریہ) ان دونوں کو فلسفہ مانتے تھے۔ اور بعض معتزلہ بھی اجمالی طور سے یہ اعتقاد رکھتے تھے۔ یہ مسئلہ اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں۔ خدا کی ذات مجرد ہے سوائے خدائے تعالیٰ کے اور کسی شے کی تردید کا اعتقاد رکھنا شرک ہے۔ نفس عالم اجسام سے حیات احساں لفظیہ سب اعراض میں ٹھیک اسی طرح جیسے رنگ مزاج و حرکت و سکون۔ بعض کے نزدیک نفس ایک ہی ذرہ ہوتا ہے بعض کے نزدیک متعدد لطیف ذرات یا دیگر جسمانی اجزاء کے ساتھ ملے ہوئے ہر صورت تعقل ایک ہی ذرہ کا کلام ہے۔

۱۳۔ ہر مومن کو علم کلام سے تسکین نہیں ہو سکتی۔ متقی بندہ خدا اور ہی طریقوں سے خدا کی

قربت حاصل کر سکتا ہے۔ ایسے طریقے ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھے جن کو عیسائیوں نے قوت پہنچائی اور ہندی فارسی اثرات نے ترقی دی اور روز افزوں تہذیب اور شائستگی نے استو کام نبشا اس طرح اسلام میں بعض آثار کا ظہور ہوا جسکو علم باطن یا تصوف کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک طبقہ مقدس اہل اسلام کے درویشوں کا جن کی تاریخ عیسائی منک اور ہندو سنیا سیوں سے بہت مشابہ تھی پیدا ہو گیا اور ملک شام اور مصر میں بکثرت خانقاہیں تعمیر ہو گئیں۔ اسکی تہ میں مذہبی یا روحانی ریاضت کی حاجت آتی ہے۔ لیکن کوئی امر ایسا نہیں ہے جس کی اصل کسی نہ کسی نظریہ پر قائم نہیں ہے۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ خدا کے ساتھ بندہ کا رشتہ عبودیت مضبوط ہو اور قربت حاصل کی جائے۔ اس نزدیکی یا قربت کے حاصل کرنے کو اکثر رمزی اعمال کی اور مراقبہ اور مکاشفہ کی ضرورت تھی جو لوگ اس سلسلے میں داخل تھے انھوں نے رموز کے اسرار کو دریافت کرنے کی کوشش کی تاکہ خود ان پر عمل کریں اور محرم اسرار یعنی مریدوں پر اس عیب کو آشکارا کریں اور اسکے علاوہ اپنا درمیانی مرتبہ وجود کل کی میزان میں قائم کریں جتہ و صفا جدید فلاطونی (اہل اشراق) کے مسائل جن میں بعض ناخذ متنبہ (لوئیوس ایئر پو پکا کیٹ Arcspogite Hierotheos (Stephen bar sudali اور مقدس بائس و جیموس کی طرف منسوب تھی اس کتاب میں ان سید و لیکٹی تھی ہندوستان کا جوگ کم از کم وہ جو فارسی میں جو تھاکا اس بہت کچھ لکھا تھا جس سے حضرت حصہ اس باطنیت کا خالص مذہب کی حدوں کے اندر رہا جس میں کچھ نہ کچھ شعر اور اہل ذوق کی جولانیوں کے ساتھ ایک حد تک رعایت جائز رکھی گئی تھی۔ اور اس مسئلہ میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل مطلق ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے اس میں متکلمین اور اہل باطن دونوں ہم آواز تھے مگر حد سے بڑھی ہوئی باطنیت نے یہ ٹکڑیاں جدا کر دی کہ خدای تعالیٰ ہے ہماومت و یکریمیت، یہ مسئلہ یعنی وحدت وجود خالص مذہب کے خلاف تھا۔ اس اعتبار سے کہ عالم ایک نو بیہ ہوا ہے گویا بالکل خالی پڑا ہے۔ اس فلسفہ نے نفس انسانی کو خدائی کام تریمہ نبشا خدا کی وحدت کلی وحدت ہے جس میں عالم بھی شامل ہے اور خدا کا فعل کلی فعل ہے اور وہی وجود کل ہے۔ خدا کے سوا اگر کچھ اور ہے تو وہ نفوس مونیہ کرام جن کا رجحان خدا کی طرف ہے۔ وجدان کی نفسیات کو صوفیہ کرام کی تعلیمات سے ترقی ہوئی ان کے نزدیک نفس کو جو ادراکات ہوتے ہیں اون کا سرچشمہ خارج میں ہے اور ہمارے افعال باطن سے نکل کے خارج میں ظہور کرتے ہیں حقیقت نفس کے بعض احوال اور وجدانیاں ہیں۔ میلان اور عدم میلان

۱۔ یہ افلا مشق اریو ہو گئیں سے جو کہ انہی یعنی مذہب الہکرا کی میلان جبل المرنخ سے مراد ہے۔ جہاں فوجداری کے سنگین مقدمات کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔ ۱۲ مترجم۔

ان سب حوال اور وجدانیات میں عشق سچے بالاتر ہے۔ غوث و چاہنچ ہے عشق ہی عشق ہے جو ہم کو خدا تک پہنچا دیتا ہے۔ سعادت نہ علم سے ہے نہ ارادے سے۔ یہ وصال معشوقی ہے۔ صوفیہ کرام نے اولاً عالم کو قافی بنا دیا (اور پھر نفس انسانی کو بھی نف کا مرتبہ بخشا) یہ اس رنگ میں شکلیں سے بہت بڑھ گئے۔ شکلیں نے عالم کو خدا کے فعل تخلیق پر صدقے کیا تھا اور صوفیہ کرام نے خدا نے تعالیٰ کے نور اور عشق میں عالم کو قافی اللہ کر دیا۔ کثرت کی پریشانی جو محسوس ہوتی ہے یعنی عالم رنگ وصال محبوب کے شوق اور بے تابیوں میں قافی اللہ شوق ہو جاتا ہے وہی شط جاتی ہے اور وحدت ہی وحدت باقی رہ جاتی ہے۔ عالم وجود و تعلیاب سب ایک سرگز پر آجاتے ہیں۔

اس بیان کے ساتھ یونان کے اصلی خیالات کا مقابلہ کرو۔ یونانی فلسفہ کی یہ خواہش تھی کہ حواس کچھ اور ترقی (یعنی پانچ حواس سے کچھ اور حواس ہوتے تاکہ اس خوبصورت عالم سے زیادہ تراکامی ہو سکتی) صوفیہ کہتے ہیں کہ حواس کی تعداد سے گزری ہوئی ہے کیونکہ حاسات اور محسوسات کی کثرت ہمارے آرام میں خلل انداز ہے ہمارے ذوق شوق اور مراقبے میں مغل ہوتے ہیں۔

انسانی فطرت ہمیشہ ظہور کرتی رہتی ہے۔ جو لوگ دنیا و مافیہا کو چھوڑ بیٹھے ہیں وہ وہم و خیال کے دام میں پڑ کے حد سے بڑھ جاتے ہیں جب تک بہت مسن نہو جائیں۔ اس پر ہم کو تعجب کرنا چاہئے کہ اکثر ان میں ایسے ہیں جن کو مذہب سے بہت ہی کم سروکار رہتا ہے یا یہ کہ درویشوں کے اخلاق اکثر دوسری حد پر پہنچ جاتے ہیں۔ (یعنی صوفیہ کرام کے اخلاق افراط و تفریط سے خالی نہیں) قصوف کی تدریجی ترقیوں کا بیان مذہب کی تاریخ سے زیادہ تعلق رکھتا ہے بہ نسبت تاریخ فلسفہ کے۔ فلسفیانہ ارکان جو قصوف نے افاد کر لئے ہیں ان کو ہم حکماء اسلام میں ملاحظہ کرتے ہیں کہ ان کا ذکر آگے آئے گا۔

۴۔ ادب اور تاریخ

۱۔ عربی شاعری اور واقعہ نگاری مکتبی تعلیمات سے باہر رہتی رہی۔ لیکن ایک مدت کے گزرنے کے بعد ادب اور تاریخ نگاری بھی بیرونی اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی۔ اس بیان کے ثبوت میں بعض امور کا ذکر یہاں کافی ہوگا۔

مذہب اسلام نسل عرب کی شاعری کے روایات میں خلل انداز نہیں ہوا جس طرح سیحمت نے ٹیوٹن (Tentonic) قوم پر اپنا اثر ڈالا۔ دنیاوی ادب بنی امید کے عہد میں بھی عمدہ اقوال سے

حالی نہ رہا جس میں سے اکثر قدیم شعر سے ماخوذ تھے جو (بقول مصنف) نَعُوذُ بِاللّٰهِ (قرآن مجید کی تعلیم کا مقابلہ کرتے تھے۔ عباسی خلفاء ہارون رشید اور مامون رشید علیت میں خاریجیان سے سبقت لے گئے تھے۔ ان کے بچوں کی تعلیم صرف قرآن تک محدود نہ تھی اس میں قدیم شعرا کے اشعار اور قومی تاریخ کا علمی داخل تھا۔ بڑے بڑے شاعر اور عالم دربار خلافت میں گویا کھینچے چلے آتے تھے۔ اور شاہانہ انعام سے سرفراز ہوتے تھے۔ ان حالات نے ادبیات علیت اور فلسفہء مباحث پر پناہ ڈالا اگرچہ ایسا انہیں صرف چند ہی اشخاص پر ہوا اور وہ بھی محض سطحی۔ یہ اثر مذہبی عقائد میں شکوک اور باہم یار زنا و متحجر کے پیرایہ میں جس کا رخ متعکس امور کی جانب تھا۔ اور حسی لذات کی خواہشوں کی تعریف ہوتی تھی (مثلاً نیمخواری اور حسن پرستی) اسی زمانہ میں حکیمان اقوال و عقائد غرض فکر کے تسلیج اور صوفیہ کرام کے ملفوظات سنجیدہ اور حقیقت اظہار عرب کی شاعری میں داخل ہو گئے۔ پھر خیالات اور وجدانیات کی ترکیبیں اور صنائع بدائع معنوی بلکہ لفظی نے بھی راہ پیدا کی انہیں محض قافیہ پیمانی اور تک بندی ہو گئی۔

۲۔ (۴۴۸-۸۲۸) ابو القاسم کی ناگوار شاعری میں محض نسوانی خیالات اور ناکام عشق بازی اور آرزوئے موت کے سوا کیا ہے۔ اسکی اس حدیث سے اسکی دانشمندی کا اظہار بخوبی ہوتا ہے۔

لے ذہن جاوہ اختیار کیا پر راہ نہائی کر

اور گناہ سے بچنے کے ٹھیک دنیا کی پہرہ میں اٹھا

جو شخص فطرت کی شاعری کے سمجھنے اور اس سے لطف اٹھانے کا مذاق رکھتا ہے اسکو ترک دنیا کے مضامین میں بہت ہی کم حظ مل سکتا ہے۔ ہاں وہ متنبی (۹۶۵-۹۰۵) کے اشعار سے تھوڑا بہت لطف اٹھا سکتا ہے۔ متنبی کے مضامین کی ایک رنگی بالکل ناگوار اور بے مزہ ہے۔ قطعاً کی صورت میں اسکے اشعار میں تاہم متنبی سب سے بڑا عرب کا شاعر مانا گیا ہے۔ اسی طرح لوگوں نے ابو العلاء المعری (۹۴۳-۱۰۵۸) کو خواہ مخواہ بڑھا دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ وہ شاعر اور حکیم ہے۔ اچانک اس کے شریفانہ وجدانیات اور عقائد خیالات فلسفہ نہیں ہیں ان کے تکلف سے بھجے ہوئے مگر مبتذل طرزِ ادا استعصر کی حد میں داخل ہیں یہ شخص نابینا تھا اور کچھ ایسا مالدار بھی نہ تھا کبھی کبھی جب زمانہ موافق ہوا تو وہ نے ماہر لغت یا مورخ کی حیثیت سے ادنیٰ درجہ کی تعدادی کے فن کی کچھ خدمت کر سکتا تھا۔ لیکن بجائے اسکے کہ زندگی کے فرائض کے ادا کرنے میں کچھ جوش و خروش دکھاتا اس نے زہد خشک اور ترک دنیا کی مدح سرائی کی ہے و اعطائے انداز سے جس میں کوئی لطف نہیں ہے۔ وہ اکثر سیاسی حالات خالص مذہب کی جماعت کی رائیں اور علماء کے عالمانہ بیانات کی شکایت کرتا رہتا ہے اور خود کو کوئی عمدہ رائے پیش نہیں کرتا۔

اسکی انکوہاقت ہی نہ تھی۔ وہ ترکیب اشیاء کی استعداد سے بالکل غاری ہے وہ تحلیل پر قدرت رکھتا ہے لیکن ترکیب کا کوئی اشارہ نہیں دیتا اور اسکی علمیت غیر مقرر ہے۔ اسکی شجر علم کی جڑیں ہوا پر ہیں جیسا کہ اس نے خود ہی اپنے ایک مکتوب میں ایک مختلف پیرایہ میں اسکا اعتراف کیا ہے۔ اسنے بالکل مجبورہ کے زندگی بسر کی اور اسکی غذائیات بھی جو مذہب قنوط (مالوسی) رکھنے والے کے لئے مناسب ہے ایسے مضافین کو اسنے اپنے اشار میں بیان کیا ہے۔

دنیا ایک کھلونا ہے۔ قسمت الہی ہے
موت کسی کو نہیں چھوڑتی نہ بادشاہ کو
جبکی زندگی عیش و آرام میں بسر موقی ہے
نہ درویش کو جو راتیں بیداری اور نماجاتوں میں کام کرتا ہے
نہ غنیہ نہ معقول اعتقاد سے وجود کا معاملہ موتا ہے۔

گردش افلاک کے اور اوجو کچھ ہے وہ ہم سے ہمیشہ پوشیدہ رہے گا۔ مذاہب جو وہاں کی فارغ البالی کی خبر دیتے ہیں وہ بھی منافع ذاتی کے اغراض سے بنائے گئے ہیں۔ ہر قسم کی فرقہ بندیوں کو قوی بادشاہ اپنی سلطنت کی حفاظت کے لئے کام میں لاتے ہیں۔ اور ان سب باتوں کی حقیقت چپکے سے کان میں کبی جاسکتی ہے۔ سب سے بڑی عقلمندی یہ ہے کہ دنیا سے کنارہ اور بلا غرض نیکی کرے کیونکہ یہی نیکی اور شرافت کا فعل ہے۔ اور اس سے کسی قسم کے انعام کی توقع نہ رکھے۔

دوسرے علما کا فلسفہ زیادہ عملی ہے وہ اپنی قوت کا اثر دنیا پر ڈال سکتے تھے انھوں نے کئی شاعر کے فاسط میں تھیں کے فیچر کے مسئلہ کی تائید کی ہے۔ جو بہت کچھ پاتا ہے وہ کثرت کو کچھ دیتا ہے۔ سب سے کامل نمونہ اس نوع کے لوگوں کا ہم کو حریری (۱۰۵۲-۱۱۲۲) میں ملتا ہے جس کا ہیرو البوزید مروچی ہے۔ وہ یہ سب سے اعلیٰ حکمت ہم کو سکھاتا ہے۔

شکار کر اور خود شکار نہ ہو جانا
تمام دنیا ایک شکار گاہ ہے
اگر اطمینان کنجواب نہ ملے
تو بلاس ہی پر قناعت کر
اگر دینار ہاتھ نہ لگ سکیں
تو پیسوں ہی کو غنیمت سمجھ لے

۳۔ قدیم عرب کی واقعہ نگاری (تاریخ) بھی مثل شاعری کے جزئی واقعات کے فہم سے تعلق رکھتی تھی۔ لیکن سوانح عالم کو مجموعی حیثیت سے دیکھنے اور سمجھنے سے ناہم رہی۔ جب سلطنت کو اچھی خاصی وسعت حاصل ہو گئی تو لامحالہ نظر کی بھی وسعت بڑھی۔ پہلے ایک بڑا ذخیرہ معلومات کا فراہم ہوا۔ عرب کے جغرافیائی اور تاریخی علم کو میروسیاحت سے ترقی ہوئی یہ سفر احادیث کے جمع کرنے یا سلطنت اور تجارت کے اغراض سے یا صرف مشاہدہ عجائبات کے شوق سے اختیار کئے جاتے تھے۔ مذہبی فرائض حج ادا کرنے سے زیادہ دوسرے اغراض مد نظر تھے۔ ان کا مخصوص طریقہ تحقیق کا زیادہ تر روایات کی جانچ سے متعلق تھا۔ روایات سے علم کی تحصیل میں بہت خوض و فکر کیا گیا۔ روایت حدیث کے لئے بھی وہی باریک بینی کام میں لائی گئی جو نحو و صرف کے لئے صرف کی گئی تھی اور انھوں نے تقسیم اور تحت تقسیم سے واقعات میں وہ طرز اختیار کیا جس میں تاریخ عربی انداز کی رنگ آمیزی تھی اگرچہ صاف اور روشن نہ تھا۔ اس طریقہ سے انھوں نے تاریخ کی کئی کئی ہفتوں بنائی جو مشرقی نگاہ میں ارسطاطالیس کی منطق سے زیادہ باریک تھی گو اس کی بنا دینی متحکم نہ ہو۔ ان کے روایات جس کی صحت کی جانچ میں وقت نظر کو زیادہ دخل تھا۔ بہ نسبت عملی حیثیت کے۔ اکثر کے نزدیک الکی صحت حواس کی شہادت کے برابر تھی اور عقلی احکام پر ان کو ترجیح دی جاتی تھی عقلی احکام میں منطوق ہو سکتا ہے لیکن احادیث میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

ایسے اشخاص بھی ہر زمانے میں تھے جنھوں نے موافق اور مخالف روایات کو ساتھ ہی ساتھ لکھ دیا ہے۔ دوسرے نے گو کہ زمانہ حال کے وجدانیات اور مطلوبات کا لحاظ کیا ہے۔ لیکن گذشتہ پر بھی اپنے نظری احکام کے جاری کرنے سے باز نہیں رہے ہیں کیونکہ واقعات تاریخی کا امتیاز بعض اوقات سہل تر ہوتا ہے بہ نسبت اسکے کہ معاملات زمانہ حال کا فہم حاصل ہو۔

نئے نئے مضامین تحقیق طلب پیدا ہو گئے۔ جغرافیہ میں طبیعیات کا دخل ہوا مثلاً جغرافیہ اقلیم سمندر کے لیل و نہار کا طول اور وہاں کے موسم تاریخی مجموعہ میں عقلی زندگی اعتقاد اخلاق ادبیات وغیرہ علوم کی عارضہ دہی۔ دوسرے ملکوں اور قوموں کے حالات کا مشاہدہ اور مقابلہ اکثر اس میں کیا گیا اور اس طرح مابین الاقوامی انسانی یا دیوای عنصر نے تاریخ میں دخل پایا۔

۴۔ کل انسانوں کا مجموعی حیثیت سے ملاحظہ سعودی میں پایا جاتا ہے جسکی وفات ۶۹۵ھ کے قریب قریب واقع ہوئی۔ جو چیز انسانیت سے تعلق رکھتی ہے سعودی کو اس سے چمپسی تھی اور وہ اس کا تذکرہ کیا تھا جن انسانوں سے اسکی ملاقات ہوئی تھی ان سے کچھ نہ کچھ وہ اکتساب کرتا ہے لہذا کتابی مطالعہ بھی اسکا بچہ سو نہیں ہے نہ اسکی نظر ایسی تنگ تاریک ہے جو واقعات موجودہ اور موجودہ مذہب کے گہرے نہ بڑھ سکے نہ پادروا خلیفہ یا پستیس ہی اسکو زیادہ پسند ہیں۔

اپنی قوت کا مرتبہ معلوم ہے اور آخر تک جبکہ وہ معر میں تھا جو اسکے وطن سے بہت دور تھا اپنی زندگی کا اخیر زمانہ بسر کر رہا تھا۔ وہ تاریخی معلومات سے تسلی پاتا تھا جس کو وہ دوائے نفس کہتا ہے۔ تاریخ اس کے نزدیک مجموعہ علوم ہے۔ اسی میں سب کچھ ہے۔ یہی اس کا فلسفہ ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ گذشتہ اور موجودہ کی حقیقت کو سامنے رکھ دے۔ کل عالم کی دانائی اس کی تکمیل تاریخ کا موضوع بحث ہے۔ اگر تاریخ نہ ہوتی تو تمام علم کب کا نیسیا نیسیا ہو چکا تھا۔ کیونکہ دانشور پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں۔ تاریخ ہی ان کے عقلی اکتسابات کو محفوظ رکھتی ہے اور اسی سے گذشتہ اور حال میں تسلسل قائم رہتا ہے۔ تاریخ سے ہم کو ایسا علم حاصل ہو سکتا ہے جس میں احاد و اناس کی رائے یا تعصب کو دخل نہیں ہے اس سے واقعات کا اور لوگوں کے خیالات کا علم ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ مسعودی اکثر تاریخی واقعات کے ترکیب دینے اور نتیجہ نکالنے کا کام ناظرین پر چھوڑ دیتا ہے۔ اُس نے اپنی ذاتی رائے کو بھی ناظرین ہی کے فہم پر چھوڑا ہے۔

اس کا پیرو علم جغرافیہ کا عالم مقدسی (یا مقدسی) تھا جس نے ۱۰۰۰ھ میں تصنیف کا کام کیا ہے وہ بعد مسعودی کے قابل ذکر ہے اور بہت قابل تعریف ہے۔ اس نے اکثر ملکوں کا سفر کیا اور مختلف پیشہ وروں سے ملتا رہا اور ان کا شریک رہا تاکہ اپنے زمانے کے اطوار سے آگاہی حاصل کرے وہ حقیقی ابوزید سروجی ہے (دیکھو دوم ۴) لیکن ابوزید کا کوئی خاص مقصد نہ تھا مقدسی کی زندگی کا ایک مقصد تھا اور وہ اسی کی تحقیق کے درپے رہتا تھا۔

اسکی تصنیف انتقادی انداز کی ہے وہ تلاش اور تحقیق سے علم کا حاصل کرنا چاہتا تھا وہ محض روایات پر اعتقاد نہ رکھتا ہے نہ منطقی استنتاجات پر۔ جغرافی واقعات کا ذکر جو قرآن میں ہے اُسے قدیم اہل عرب کی طرح اسکی تاویل کی ہے وہ اسکے نزدیک شیت الہی کا پہلو لئے ہوئے ہیں۔

وہ ایسے واقعات کے علم کو اور ان ملکوں اور قوموں کو جو اسنے خود دیکھے ہیں چشم دید واقعات کہتا ہے۔ وہ ایسے امور کو مقدم رکھتا ہے جو اسکے ذاتی تجربے میں آئے ہوں یا جو اسنے مشاہدہ کئے ہوں اور وہ واقعات جو اس نے معتبر اشخاص سے سنے ہیں اور سب کے بعد وہ امور جن کو اس نے کتابوں میں پڑھا ہو۔ فقرات مذکورہ ذیل اس بیان سے ماخوذ ہیں جو اس نے اپنے باب میں کہے ہیں میں نے علوم متداولہ اور افلاک کی تعلیم دی۔ میں نے مذہبی و عطا کہا اور مسجد کے مناروں سے اذان کی آواز بلند کی جس سے مسجدیں گونج گئیں۔ میں علماء کی مجالس میں حاضر ہوا اور ازبہروں کی عبادتوں میں شریک رہا۔ میں نے صوفیہ کے ساتھ شوربا اور درویشوں کے ساتھ دلیا کھایا اور ملاحوں کے ساتھ جہاز کا راہ وصول کیا۔ کبھی کبھی تو میں نے بالکل فابل صلوٰۃ اور تجرید کے عالم میں بسر کی۔

اور کبھی شجر ممنوعہ کے پھل کو بھی کراہت کے ساتھ نوش کیا۔ میں کوہ لبنان کے راہبوں کا ہم نشین رہا اور کبھی میں نے بادشاہوں کی دربار داری کی، میں لڑائیوں میں شریک ہو کر اسیر جنگ ہوا جا سوس کچھ کے محبس میں رکھا گیا۔ بڑے بڑے طاقتور بادشاہوں اور ذریعوں نے میری بات سنی۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا کہ میں قزاقوں کے جھنڈوں کے ساتھ رہا یا کسی بازار میں خودہ فروشی کے لئے بیٹھا۔ میری بہت کچھ عزت اور توقیر ہوئی مگر اکثر ایسا بھی ہوا کہ قسمت نے نعمتِ طاعت سننے پر مجبور کیا اور جب کبھی الحاد یا فسق و فجور کا مجھ پر گمان کیا گیا تو نہایت سختی اور درشتی کے ساتھ مجھ کو حلف اٹھانا پڑا۔

ہم آج تک جب کبھی کسی مشرقی کا خیال دل میں لگتا ہے اس کی تصویر ذہن میں کھینچتے ہیں اور اسکے مراقبہ کا تصور کرتے ہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے اصلی عقائد اور رسوم و رواج کے ساتھ پایا جائیگا۔ یہ تصور بہت صحیح نہیں ہے لیکن یہ صورت زیادہ تر حالت موجودہ سے مناسبت رکھتی ہے۔ نسبت پہلی چار صدیوں کے۔ اسلام کے مزاج کے ساتھ اس زمانے میں اہل اسلام نہ صرف دنیا کے ظاہری منافع کے حاصل کرنے کی طرف مائل تھے بلکہ وہ انسان کے عقلی اقتسابات کے اخذ کرنے کا بھی قصد رکھتے تھے۔

باب سوم

فیثاغورس کا فلسفہ

۱۔ فلسفہ فطرت

اقلیدس اور پٹلموس بقرا اور جالینوس اور کچھ حصہ ارسطاطالیس کا اور اسکے سوا ایک کثیر حصہ جدید افلاطونی (اشراتی) ادبیات (رسالوں اور کتابوں) کا اعلیٰ علم طبیعیات کے عناصر ہیں۔ یہ وہ متداول فلسفہ ہے جو تخصیص کے ساتھ حیران کے صابیوں کے ویلے سے شیعوں کو اور بعض دوسرے فرقوں کو بھی پہنچایا اور مقبول ہوا اور رفتہ رفتہ نہ صرف بارگاہ خلافت تک اپنا اثر پھیلایا بلکہ ایک مقدار کثیر تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ جماعت اس سے متاثر ہوئی۔ جتنے جتنے اجزاء اسکے منطقیوں کی کتابوں سے لئے گئے تھے۔ مثلاً ارسطاطالیس۔ یا جیسے اسکی کتاب کائنات الجو (Meteorology) سے کتاب اسما والاعالم جو اسکی طرف منسوب ہے کتاب الحیوانات سے کتاب النفس (Psychology) وغیرہ لیکن ان کے کلیات فیثاغورسی افلاطونی تعلیمات سے روایتین (Stoics) کے ماخوذ تھے یا ان کے بعد جو نجومی یا کیمیا گر گذرے ان سے بھی کچھ مواد لیا گیا تھا۔ انسانی استفسار اور ایمان کو کتاب مقدس کی کتاب پیدائش میں خدائی اسرار خلقت کے پڑھ کے بخوبی تشفی تھی اور انھوں نے اس تحقیق میں عملی ضرورتوں کی حدود سے بہت آگے قدم بڑھایا۔ عملی ضرورتوں کے لئے کسی قدر علم سلب جو میراث کی تقسیم یا تجارت میں ضروری ہے اور اسکے علاوہ خود اس علم ہیئت جو عبادت کے اوقات کے دریافت کرنے میں کام آئے کافی تھا۔ انسانوں نے ہر گوشہ دنیا سے حکمت کے ذخیرہ کرنے میں غفلت کی۔ وہ گویا اس یقین پر چل رہے تھے جس کو مسعودی نے صحیح صحیح بیان کیا ہے کہ ”جو کچھ اچھا ہوا اسکو ہچان لینا چاہئے خواہ وہ دور سے

کے پاس ہو خواہ دشمن کے پاس ہو بلا شک ایرالمومنین علی (کرم اللہ وجہہ) نے یہ فرمایا ہے کہ حکمت مومن کا گمشدہ مال (بعیثی) ہے۔ اس مال کو واپس لو خواہ کافر ہی کے پاس سے لے۔
 فیثاغورس اہل اسلام کے نزدیک ریاضیات میں سب سے بالاتر ہے اسکی ریاضی میں فوٹنی اور ہندی ارکان شامل ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے لیکن ہر شے جدید فیثاغورسی سطح نظر سے دیکھی جاتی ہے بغیر ریاضیات کے یہ شعبے ارتقائیتی (علم حساب) جیومیٹریہ (علم ہندسہ) و موسیقی کے حاصل کئے ہوئے کوئی شخص ان کے نزدیک نہ حکیم ہو سکتا ہے نہ طبیب حاذق۔ نظریات اعداد کو وہ لوگ مساحت پر فضیلت دیتے تھے کیونکہ عددیات کو محسوسات عالم سے زیادہ علاقہ نہیں ہے بلکہ وہ ذہن کو حقائق اشیاء کے قریب تر کر دیتے ہیں۔ یہ لوگ تنہا اور تجرد میں غلو کی حد تک پہنچ گئے تھے۔ بلا شک خدائے تعالیٰ کی وحدت بہت بڑی ہے جس سے ہر چیز پیدا ہوئی ہے۔ خدا خود عدد نہیں ہے (یعنی خدا کی وحدت عددی نہیں ہے) مگر وہ عدد کا سبب دل ہے۔ جملہ اعداد میں چار سب سے اعلیٰ ہے کیونکہ یہ خدا و عناصر کی ہے۔ فلاسفہ اسکی بہت تعظیم کرتے تھے اور پھر رفتہ رفتہ ہر چیز کو زمین آسمان میں سبھی اس کو تقریر یا تحریر یا چار جلوں میں ادا کرتے تھے یا ایسے مضمون میں جس کے چار عنوان (سرخیان) ہوں۔

ریاضیات سے علم ہیئت اور علم نجوم کی طرف توجہ کرنا نہایت سہولت کے ساتھ اور بہت جلد ہوا۔ مشرقی طریقے جو ان کو ہاتھ لگے تھے ان کو شاہی منجم ہوا یہ خاندان کے بھی کام میں لاتے تھے۔ لیکن بنی عباس کے عہد دولت میں انکی توسیع اور تکمیل ہوئی اس طرح ان کے قیاسات اکثر عقاید اسلام کے خلاف جاتے تھے اور حلیان طہ ہرگز ان کو پسند نہ کر سکتے تھے۔ مومن کے نزدیک وہ بھی امر تھے خدائے تعالیٰ اور کائنات یا دنیا اور عقبیٰ لیکن منجم کے نزدیک وہ عالم تھے ایک فلکیات دوسرے زمین خدائے تعالیٰ کی ذات اور عقبیٰ دونوں منجم کی نگاہوں سے بہت دور تھے۔ مختلف مفاہیم وہ تعلقات جو اجرام سماوی اور اشیاء فلک قمر کے وسط میں سمجھے گئے تھے ان سے ایک طرف تو عقلی علم ہیئت کی تکمیل ہوئی دوسری جانب علم احکام نجوم کی جو محض وہی اور خیالی تھا۔ چند ہی اشخاص احکام نجوم کے وہمیات سے غلط رہے۔ جس مدت تک یہ علم (ہیئت) نظام بطلیموسی کے تابع رہا بالکل خاندہ لوگوں کے لئے تو اس نظام کے محالات پر طعن کرنا سہل تھا لیکن اہل علم کو اسکی تردید دشوار تھی۔ کیونکہ اہل علم کے نزدیک زمین اور جو زندہ صورتیں اسپر موجود ہیں یہ سب آسمانی قوتوں کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ یہ سب

ایک انکاس ہے آسمان نور کا بادل بازگشت ہے فلکیات کی ازلی ترتیب سے وہ حکما جو عقل اور ارادے کو نفوس کو اکب اور کرات فلکی سے منسوب کرتے ہیں وہ اجرام سماوی کو خدا کی مشیت کے نائب قرار دیتے ہیں اور خیر اور شر دونوں کو انھیں سے منسوب کرتے ہیں اور بذریعہ اوضاع مدارات (نظرات کوکبا) کے جو حسب قوانین حکم ارضیات پر موثر ہیں وہ آنے والے امور کی پیشین گوئی بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ سچ ہے کہ اور لوگوں کو خدا کی اس دوسری مشیت میں شکوک تھے۔ عقل اور تجربے دونوں سے وہ اس کو باطل خیال کرتے تھے۔ یا مثلاً زمین کی رائے کے موافق کہ مقدس وجود فلک اور نفوس فلکی کا جن کے عقول ظاہر ہیں جو ادراک اور ارادے سے بالاتر ہیں اور اسلئے جزئیات اور محسوسات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ان کی تاثیر عالم پر من حیث الکمل ہے اور جزئی حوادث سے ان کو کوئی علاقہ نہیں ہے۔

۳۔ عالم طبیعی کی مملکت میں اہل اسلام کو معلوم ہوا کہ انسانوں نے اچھا و خیرہ جمع کر لیا ہے لیکن کسی صورت میں بھی وہ علمی طور سے اس مواد کو کام میں نہ لاسکے۔ طبیعیات کے جداگانہ شعبوں میں جس کی تکمیل پر یہاں ہم نظر نہیں کر سکتے انھوں نے نظام روایات پر زیادہ توجہ کی۔ خدا کی حکمت اور طبیعت کے افعال و خواص اشیاء جو نفس عالم کی قوت یا اس سے خارج ہوتے ہیں۔ کیسا ہی تجربے کئے جاتے تھے طلسمات کے عجائب و غرائب کا امتحان کیا جاتا تھا۔ موسیقی کے اثر کی انسانوں اور حیوانوں کے (قلب و جہانیاں پر تحقیق کی جاتی تھی۔ اور قیافہ کے متعلق مشاہدات ہوتے تھے۔ یہ بھی کوشش کی گئی تھی کہ عالم رویا کے عجائبات اور خوابوں کی توضیح کیجائے اور اسی طرح پیشین گوئی اور پیش بینی کی بھی وغیرہ۔ اسی کی توقع ہو سکتی تھی کہ انسان سے خاص دلچسپی لی جائے گی اور یہی تحقیقات کام کر اور حاصل موضوع قرار دیا جائیگا۔ جو کہ عالم صغیر ہے اور اس میں جملہ ارکان اور قوتیں کائنات کی مجتمع ہیں۔ اصلی جز انسان کی ہستی کا نفس کو قرار دیا تھا اور اس کا تعلق نفس عالم (عقل فعال) سے اور اس کی آنے والی زندگی سر من تحقیق میں آئے گی۔ بہت کچھ غور و خوض تو اُسے نفس پر اور قلب اور دماغ میں ان کے مقامات پر کیا گیا۔ بعض نے جالینوس کی رائے کو اختیار کیا لیکن اکثر جالینوس نے جو کچھ کہا تھا اس سے بھی تجاوز کر گئے اور اپنی خواہ اس باطنی مقابلہ چار مشاعر ظاہری کے مقرر کئے یہ نظریہ مثل دیگر اسرار طبیعی کے ابولونیوس طیبانی سے منسوب کرتے تھے۔

ظاہر اندہی عقاید کی طرف مخالفت کا انداز ریاضیات اور طبیعیات کی جانب سے متحرک تھا لیکن سب سے زیادہ مخالفت مسئلہ قدم و حدوث کے ظہور سے پیدا ہوئی یہ مسئلہ عقائد میں خطرناک تھے قدم عالم کی تجویز مادہ کا غیر مخلوق ہونا اور اس کا ازل سے متحرک ہونا یا امور علم ہیئت کے ساتھ شریک ہونے تھے۔ اگر افلاک قدیم ہیں تو پھر وہ تغیرات بھی قدیم ہیں جو زمین پر ہوا کرتے ہیں۔ جملہ موالید

(معدنیات نباتات حیوانات) بعض حکماء کے نزدیک قدیم میں فصل انسانی بھی قدیم ہے۔ ان جملہ امور کا دورہ عالم میں ہوا کرتا ہے۔ عالم اپنے مدار پر ہمیشہ حرکت کرتا رہتا ہے۔ عالم میں کوئی شئی چرید (حادث) نہیں ہے۔ انسانوں کی رائیں اور تصورات بھی مثل اور چیزوں کے دورہ کیا کرتے ہیں۔ جس چیز کے وقوع کا اہل مکان پہنچا پائی گئی ہے یا معلوم ہوئی ہے پہلے ہی اسی طرح ہو چکی ہے اور پھر بھی ہوگی۔

قابل تامل بحثیں اور افسوس ناک تقریریں اس بحث پر ہوتی رہیں مگر ان سے علوم کی اشاعت کو کوئی نفع نہیں پہنچا نہ علمی شوق کو ترقی ہوئی۔

۴۔ علم طب جس کی بوجہ ظاہر بادشاہوں نے قدر کی وہ زیادہ مفید ثابت ہوا اسکی وجہ سے عقلیات کو زیادہ ترقی ہوئی اور یہ بھی قابل توجہ ہے کہ اسی کی وجہ سے خلفائے متعدد اشخاص کو یونانی مصنفوں کی کتابوں کے ترجمے کا حکم دیا۔ کچھ عجیب نہیں ہے کہ ریاضیات اور طبیعیات کی تعلیم مع منطق کے طب کی تعلیم پر بھی موثر ہوئی ہو۔ اگلے علاج کے لئے قدیم فلسفاتی قواعد اور سرسری تجربات کافی تھے اور وہ انھیں سے خوش اور مطمئن تھے۔ نویں صدی کی جدید معاشرت طبیب میں فلسفہ کی استعداد کو کبھی بھی بھلی چاہئے کہ طبیب غذاؤں کی اہمیت محرکات اور مفرحات اور مرکب دواؤں کا علم رکھتا ہو۔ رطوبات بدیہ کو جانتا ہو اور ہر صورت میں کو اکب کی تاثیر کا بخراں ہو۔ طبیب اور نیم دونوں بھائی بھائی تھے اور ایک دوسرے کے قدر شناس تھے نیم اسلئے زیادہ قابل تعظیم ہے کہ علم نجوم کا موضوع یعنی اجرام سماوی بدن انسان سے اشرف ہے لہذا علم انجیم طبابت سے اشرف ہے۔ چاہئے کہ طب کا طالب کیا کرے درس میں شریک ہو اور اپنے فن ریاضیات اور منطق کے اسلوب پر عمل کرے۔ قلم کے جوش و خروش کے لئے نویں صدی میں ہی کافی نہ تھا کہ اپنے طرز بیان اور اعتقادات اور عمل کو قیاس کے موافق بنائے۔ بلکہ منطقی صحت کے ساتھ اسکو قیاس پر عمل کرنا لازم تھا۔ اصول طب پر خلیفہ واثق بالله (۸۲۲ء - ۸۴۷ء) کے دربار میں علماء ارماسٹے اور مناظرے کیا کرتے تھے جس طرح عثمان اور افلاق پر بحث ہوتی ہے۔ جالینوس کی ایک کتاب سے یہ مسئلہ لیا گیا تھا کہ آیا طب کو رہایت تجربے یا عقلیات پر اعتماد کرنا چاہئے یا یہ کہ اسکو ریاضی اور علم طبیعیات کے اصول اور مبادی سے بدریغہ منطقی استخراج (قیاس) کے مدد لینا چاہئے۔

۵۔ فلسفہ طبیعیات جسکا مختصر نقشہ نہایت جملت کے ساتھ یہاں کھینچا گیا ہے اس کو درحقیقت اکثر علماء نویں صدی کے بمقابلہ کلامی الہیات کے فلسفہ ہی خیال کرتے تھے یہ لوگ

۱۔ فلسفہ اور علم میں مقابلہ تھا۔ فلاسفین ایک تو مثالیں تھے جو اسطلاح ایسی فلسفہ کے طرفدار تھے۔

فیثا غوری کہتے تھے۔ یہ دسویں صدی تک باقی رہا اور زمانے میں سرخسل حکمران رازی (۹۲۳-۹۲۴) جو ملک رے میں متولد ہوا اس نے ریاضیات کی تعلیم پائی اور علم طب اور طبیعیات کو حاصل کیا وہ علم کلام کا مخالف تھا اور منطق میں اشکال اُتقزی کو ارسطو کی ذالو طبیعیہ حصہ اول کتاب حجت ارسطاطالیس سے سیکھا تھا۔ وہ بیلارستان کا ناظم (افسر اعلیٰ) تھا اپنے ملک میں بھی اور بغداد میں بھی اس کے بعد اس نے سیر و سیاحت آغاز کی اور اکثر مسلمانین کے درباروں میں رہا بمجلہ منصور ابن اسحاق سامانی کی بارگاہ میں مقیم ہوا اس بادشاہ کے نام سے اس نے ایک طب کی کتاب منون کی۔ رازی کے نزدیک طبابت کا پیشہ اور جس قدر علم اس کے لئے درکار ہے اس کی بڑی وقعت ہے۔ ایک ہزار برس کی حکمت کتابوں میں موجود ہے اسکی قدر و قیمت بمقابلہ اسکے شخص واحد کے تجربات جو اسکی چند روزہ زندگی کا سرمایہ ہے کیا وقت رکھتا ہے۔ مگر اس کو بھی منطقیین کے استخراج پر جس کی جانچ تجربے سے نہیں ہوئی ترجیح ہے۔

انکی اینی نفس اور بدن کے تعلق کو نفس دریافت کر لیتا ہے اور یہ دیکھ کے کہ اس طریقے سے حالات اور مصائب نفس کے بذریعہ علم قیادہ کے معلوم ہو سکتے ہیں۔ طبیب کو چاہئے کہ محض بدن کا طبیب نہ ہو بلکہ نفس کا بھی طبیب ہو۔ ہندارازی نے ایک نظام روحانی طب کا بھی ایجاد کیا جس میں نفس کے تقدیر کا بیان ہے۔ اسلامی احکام سے مثل مانعت شراب وغیرہ کے ان کو کوئی تعلق نہ تھا بلکہ ان کے احوال نے ان کو مذہب قنوط (مایوسی) کی طرف رہنمائی کی فی الواقع ان کو عالم میں بہ نسبت خیر کے شریزادہ معلوم ہوا اور اس نے میلان کو عدم میلان سے بیان کیا۔

رازی کے نزدیک اگرچہ ارسطاطالیس اور جالینوس بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے۔ لیکن اس نے کوئی خاص توجہ ان کی تصانیف کے سمجھنے پر مزید غور و فکر سے مبذول نہیں کی۔ اسکو کیا گری کا بڑا شوق تھا جو اس کے نزدیک ایک سچا فن تھا جس کی بنیاد ہیونی اولی (ابتدائی مادہ) کے وجود پر تھی۔ یہ ہنر اسکے نزدیک فلاسفہ کے لئے لازم تھا اور اسکو یقین تھا کہ فیثا غورس، دیمقرطیس، افلاطون، ارسطو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دوسرے اشرافیین جو افلاطون کے فلسفہ کی متابعت کرتے تھے۔ اہل مذہب سیکس جو لوگ ارسطاطالیس کے فلسفہ کی طرف مائل تھے وہ متکلمین کہے جاتے تھے اور جو افلاطون کی طرف رجحان رکھتے تھے وہ صنفی تھے پابند شریعت مثالی کو تسلیم اور صاحب مذہب شراقی کو صوفی سمجھنا چاہئے ۱۲ مترجم۔
لے یعنی نفس کو کن چیزوں سے قوت حاصل ہوتی ہے۔ مترجم

و جانینوس کیمیا کے عامل تھے (یعنی سونا چاندی وغیرہ بناتے تھے) بخلاف متاثرین کی تعلیم کے وہ یہ بات سمجھتا تھا کہ جسم میں بذات خود اصل حرکت موجود ہے۔ یہ خیال جو یقیناً علم طبیعیات میں بہت مفید ثابت ہوتا بشرطیکہ لوگ اس کو سمجھتے اور اسکی اور تکمیل کرتے۔

رازی کی مابعد الطبیعیات قدیم مسائل سے شروع ہوتی ہے جن کو اس کے معاصرین انیک غورث امباؤقلیس مانی وغیرہم سے منسوب کرتے تھے۔ اسکے نظام کا راس رؤس پانچ قدیم اصلیں تھیں۔ خالق و نفس کلی، بیولی اولی بعد مطلق اور زمان مطلق یا ازلی بقا ان اصولوں میں ضروری شرائط عالم کے جو بالفعل موجود ہے و دلیعت ہیں۔ جزئی حسی اور اک موقوف بال مادہ ہے۔

(یعنی اداک مادہ کی فرع ہے) اسی طرح جیسے مختلف اشیا، مدرک بعد کے وجود کو اصل سمجھتے ہیں۔ اور اکالت تغیر کے ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ زبان کو ایک شرط کی حیثیت سے مان لیں۔ جاندار چیزوں کے وجود سے نفس کی معرفت ہوتی ہے اور یہ واقعہ کہ ان جانداروں میں سے بعض کو عقل حسی دی گئی ہے یعنی ایسی استعداد رکھتے ہیں جس سے صنعتوں کی تکمیل ہو سکے اور اس سے ہم ایک خالق داننا کے وجود کو ضروری جانتے ہیں جس کی حکمت نے ہر چیز کو بہترین وضع کیا ہے۔ گو کہ اس نے پانچ قدیم اصولوں کے وجود کو مان لیا تھا پھر بھی اس نے خالق کا اور خلق کا ثنائت کے حصہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ سب سے پہلے ایک بیضا خالص روحانی نور پیدا کیا گیا تھا جو نفوس کا مواد تھا۔ نفوس بسیط روحانی جو ہر نورانی ماہیت رکھتے ہیں۔ نوری مادہ یا عالم بالا جس سے نفوس نیچے اترے ہیں (اس عالم میں یہ اس کو عقل یا ضمیر، نورانی کہتے ہیں۔ نور کے بعد ظل کا مرتبہ ہے جس سے نفس حیوانی پیدا کیا گیا ہے جو نفس ناطقہ کا خادم ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ بسیط روحانی روشنی کے ساتھ پہلے ہی سے ایک مرکب صورت موجود ہے جو کہ جسم ہے۔ جس کے ظل سے چار ارکان پیدا ہوئے ہیں حرارت، برودت، یسوست، رطوبت، ان چاروں ماہیتوں سے تمام اجرام سماوی اور اجسام ارضی بنائے گئے ہیں۔ یہ تمام عمل انزل سے جاری ہے۔ کوئی وقت اسکی ابتدا کا نہیں ہے۔ کیونکہ خدا کبھی معطل نہ تھا۔

عکس رازی تعلیم کے اس سلسلہ کو شاید بھول گئے کہ فاعل کا کمال یہ ہے کہ وہ مرید (صاحب ارادہ) ہو اور ارادہ کی یہ منت ہے کہ فعل اور ترک فعل دونوں پر قدرت رکھتا ہو۔ اگر خدا کے ہوتے دینا کابن جانا واجب ہے تو علت اولی کا مضطر نام آتا ہے **لَعَلَّوْا بَدَءَہُ**۔ ہم خدا کے تعالیٰ المضطر نہیں مانتے بلکہ اگلے کہ وہ جلانے پر مجبور ہے۔ لیکن خدا ایسا نہیں ہے تو مطلق جب چاہے کرے اور جب چاہے نہ کرے۔ ترجمہ۔

رازی کا منہم ہونا خود اسکے بیانات سے واضح ہوتا ہے۔ اجرام سماوی اس کے نزدیک بلاشبہ ویسے ہی عناصر سے بنے ہوئے ہیں جیسے ارضیات (زمین کی چیزیں) اور ارضیات ہمیشہ فلکیات سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔

۶۔ رازی کو مناظرانہ انداز و سمتوں میں قائم رکھنا تھا۔ ایک طرف تو اس نے اسلامی توحید پر ایسا دیکھا جو تعدد و قدام (پانچ قدیم اصلیں) کی جائز نہیں رکھ سکتی خواہ وہ نفس ہو خواہ مادہ ہو خواہ مکان یا زمان ہو اور دوسری طرف اس نے دہریوں کے نظام پر حمل کیا جو خالق کائنات کے منکر ہیں۔ دہریت کے طریقہ کو اسلامی مصنف بلاشبہ کراہیت سے دیکھتے ہیں مگر بظاہر اس کے بھی بہت سے ماننے والے موجود تھے۔ اگرچہ کہ کوئی ان میں قابل اعتناء نہ تھا۔ دہر کے ماننے والے (پنجم۔ اول ۲ ف ۲) ماویسین جیٹین منکرین اور تناسخ کے قائل وغیرہ ہیں لیکن ان کے مسائل کے بارے میں کوئی امر شخص اور متفق ہم کو نہیں پہنچا۔ بہر طور دہریوں کو اسکی ضرورت نہ تھی کہ موجودات کو ایک ایسی اصل کی طرف منسوب کریں جس کی اصلیت روحانی ہو اور اس میں تخلیق کی قدرت موجود ہو۔ اسلامی فلسفہ کو البتہ اسکی ضرورت تھی کہ ایسی ہی ایک اصل مانی جائے بشرطیکہ وہ تعلیمات ایمانی کی کسی حد تک تصدیق کرے۔ فلسفہ طبیعیات اس مقصد کی ترقی کے لئے مناسب نہ تھا کیونکہ علم طبیعیات میں زیادہ تر توجہ کثرت کی جانب ہے اور طبیعت کے متخالف افعال کی طرف نہ کہ ان سب کی علت واحدہ کی طرف (علم طبیعیات کو فطرت کی رنگارنگی سے زیادہ دیکھی تھی یہ نسبت توحید کے) یہ مقصد محدود افلاطونی اور اطاالیسی مذہب سے حاصل ہو سکتا تھا جس کے منطقی مابعد الطبیعی خیالات سے یہ کوشش کی جاتی تھی کہ کل وجود کو ایک اعلیٰ وجود کی طرف نسبت دیں یا کل اشیاء کا ایک تخلیقی اصل سے صادر ہونا ثابت کریں۔ لیکن قبل اس کے کہ خیال کے اس رخ کی طرف متوجہ ہوں جو نوین صدی ہی سے ظاہر ہوئے لگا تھا ہم کو ابھی کچھ بیان اس کوشش کا کرنا ہے جس میں فلسفہ فطرت اور تعلیمات مذہب کو ملا کے ایک فلسفہ مذہب بنانا تھا۔

۲۔ اخوان الصفا بصرہ

۱۔ مشرق میں جہاں ہر مذہب ایک سلطنت کی حیثیت موجودہ سلطنت کے اندر پیدا کر لیتا ہے۔ ہر سیاسی فرقہ ہمیشہ ایک خاص مذہبی فرقہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تاکہ کسی نہ کسی طریقہ سے اسکو پیرو (مرید) مل سکیں۔ اصل اسلام میں بلاشبہ ایک انسان اور دوسرے انسان میں کوئی

امتیاز نہیں مانا گیا ہے نہ اسلام میں کوئی ذات ہے اور نہ کوئی سیاسی منزلت لیکن ملک اور تعلیم کا ہر طبقہ پر یکساں اثر ہوتا ہے۔ اور ان میں دینداری کے درجے اور علم کے مرتبے قائم ہونے لگتے ہیں جہاں تک کہ کسی گروہ یا فرقے میں اسکی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس طرح سے ہر خفیہ مجلس جن کے مرتبے مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے سب سے اعلیٰ اور شاید اعلیٰ سے بڑھی ہوئی وہ مجلس تھی جس کے ارکان صاحب اسرار سمجھے جاتے تھے۔ ان لوگوں نے فلسفہ طبیعیات بہت کچھ جدید فیتہ وغیرہ حکما سے اخذ کیا تھا اور اپنے مقصد کی ترقی کے لئے (مقصد یہ تھا کہ تمدنی قوت پیدا کی جائے) ہر تدبیر کو جائز سمجھتے تھے جو لوگ اس اسرار میں داخل تھے ان کے لئے قرآن کی تفسیر تمثیل کے پیرایہ میں کی گئی تھی وہ لوگ اس اسرار میں مذہب کو انبیاء کی طرف منسوب کرتے تھے جن کے نام قدیم آسمانی کتابوں میں اور قرآن شریف میں بھی موجود ہیں۔ اگرچہ غیر مسلم حکماء اس سب کی تہ میں تھے۔ فلسفہ کو تمدنی افسانوں کی صورت میں ڈھالا تھا۔ عقول اعلیٰ اور نفوس حکما کی نظریات میں ثوابت اور سیاروں سے منسوب تھے لیکن تمدنی جہات کے لئے ہی عقول و نفوس انسانوں کے جسم میں حلول کئے ہوئے تھے یہ بطور فرض مذہبی کے مانا جاتا تھا ان حلول کرنے والے عقول کی حمایت کرنا اس مقصد سے کہ زمین پر ایک عادل سلطنت قائم ہو واجب ہے۔ یہ فرقے جو اس طریقے سے کام کرتے تھے ان کو ان علمی فرقوں سے مقابلہ کرنا ممکن ہے جو سینٹ سامن کے زمانے تک موجود تھے۔ اور پھر ویسے ہی آثار پچھلی صدی میں واقع ہوئے۔ اور یہ فرقے ایسے ملکوں میں پیدا ہونے لگے جہاں خیال کی آزادی روک دی گئی تھی۔

نویں صدی کے نصف اخیر میں عبداللہ ابن مہمون نے جو کراچی فرقہ کا سرگروہ تھا۔ ایسی ہی ایک تحریک پیدا کی۔ وہ ایک ایرانی کمال تھا جس نے حکمائے طبعیین کے مدرسہ میں تعلیم پائی تھی اس نے اپنی قابلیت سے مومنین اور آزاد خیال فرقوں سے مل کے اتحاد قائم کیا۔ اس اتحاد کا مقصد یہ تھا کہ عباسی خلافت الٹ دی جائے۔ ایک گروہ میں تو عبداللہ ابن مہمون ساثر تھا اور دوسرے گروہ میں ایک دیندار درویش اور ایک دانائیکم تھا۔ اس نے سفید رنگ کا نشان اختیار کیا تھا کیونکہ اس کا مذہب خالص نورانیت رکھتا تھا اور اس نورانیت میں نفس انسانی بعد و نسب آدمی سرگردانیوں کے داخل ہو گا یہ فرقہ نبی ملقین کے گئے تھے کہ جسم اور جسمانیات سے نفرت کجائے

۱۔ یہ قطعاً کمال یعنی سرسبز شوق ہے اپنے آئینہ کا علاج کرنے والا ۱۲۔ مترجم

ادہ کی طرف اعتناء نہ کیا جائے۔ مال و اسباب میں کل متحد ہیں جو آپس میں ایک دوسرے کے بھائی تھے سب شریک ہوں اور اپنے آپ کو بالکل اس اتحاد کے سپرد کر دیں اور اپنے سرداروں کی وفاداری اور اطاعت کریں خواہ اس میں جان ہی کیوں نہ جائے۔ اس مجلس کے خارج تھے۔ ایسی ہی مدارج جو ترتیب وجود میں ہیں یعنی خدا، عقل، نفس، مکان اور زمان۔ وہ سمجھتے تھے کہ دھی الہی کا ظہور تاریخ میں ہوا ہے اور انہی قوت (اتحادی) کے دستور العمل ہیں۔

۲۔ خاص مقامات کرامیوں کی تحریک کے بصرہ اور کوفہ تھے دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ ایک چھوٹی سی مجلس کا مستقر تھا جس کے اتحاد کے چار درجے تھے۔ ہم کو پورے یقین کے ساتھ معلوم نہیں ہے کہ یہ برادران اتحادی اپنے اتحاد کی اس مثالی تنظیم میں کس حد تک کامیاب ہوئے۔ پہلے درجے میں نوجوان پندرہ سے تیس برس تک کے سن کے لوگ تھے جن کے نفوس طبعی طریقہ سے ترقی کر رہے تھے چاہنے کے یہ اپنے استادوں کی پوری اطاعت کریں۔ دوسرے درجے میں تیس سے چالیس برس تک کے لوگ تھے۔ ان کو دنیا کا حکمت سکھانی جاتی تھی اور تعلیم علم سے انہماک کے آگاہ کئے جاتے تھے۔ تیسرے درجے میں چالیس سے پچاس برس تک کے لوگ تھے۔ اس عمر میں قانون الہی اور موجودات کی حقیقت انسان پر غفلت لگتی ہے کیونکہ انبیاء (علیہم السلام) اسی سن میں پیدا ہوئے ہیں۔ سب سے اعلیٰ درجہ ان لوگوں کا تھا جن کی عمر پچاس برس کے آگے جاتا ہے انہیں بھی ایسے شخص کو حقیقت انہماک گویا آنکھ سے نظر نہ ملتی ہے وہ غل پال مڑسوں سے ہیں۔ یہ اول فطرت اور مذہب اور شریعت سے بالاتر ہیں۔

اس اُخت (برادری) کی یادگار ایک کتاب جو مثل علوم انسانی بلو پیڈیہ کے ہے جو اُس زمانہ میں متداول تھی۔ ہر ایک درجے میں ایک لاکھ (شاہد و حامل پچاس ہوں) رسالے ہیں جن کے مضامین ایسے مختلف مابینیت کے ہیں کہ شایع اور مولف کسی طور سے اسے مرتب اور ردون کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ بعد اُس، ائزۃ العلوم میں ایک انتخابی عقلی مذہب کا پتہ ملتا ہے جس کی بنا علم طبعی پر ہے۔ لہذا اس کے انقباض میں سیاست ہے اس تالیف کا آغاز ریاضی کے مضامین سے کیا گیا ہے۔ اعداد و احوال سے جو شک لگتی ہے اس کے بعد منطق اور طبیعیات پر ملتی ہے۔ ہر شعبہ نفس اور اس کے قوی کی طرف غور سے کیا گئی ہے۔ الوہیت کا علم حاصل کرنے کے لئے اہل اسرار اور کائنات کی روشنی اختیار کی گئی ہے۔

کامل اظہار ایک مظلوم فرقے کے عقائد کا ہے۔ اور سیاست کی جھلک جا بجا نظر آ جاتی ہے ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ مصائب اور تنازع کا مضمون ہے۔ اس دائرۃ العلوم کے لکھنے والے یا ان کے سلف پر ظلم ہوا ہے اور انھوں نے کسی امید پر بسر کی ہے اور صبر و تحمل کا موعظ کیا ہے۔ اس روحانی فلسفہ سے اطمینان یا نجات ان کا مقصود اصلی ہے: ان کا مذہب ہے تادم مرگ و فاکر تار مرنے مرنے و فادار ہونا) اسی مطلب کو اس طرح ادا کیا ہے: جہاد اکبریہ ہے کہ برادر مومن کے لئے برادر مومن سے بھی دریغ نہ کرے۔ زندگی ایک حج ہے اسی دنیا کے اندر۔ اہل باطن کے رنگ میں حج بیت اللہ کو یا ایک متمثل ہے۔ جو لوگ مالدار میں چاہتے کہ وہ مال سے دوسروں کی مدد کریں جو لوگ صاحبان عقل ہیں ان کو لازم ہے کہ دوسروں کو علم سے بہرہ ور کریں۔ لیکن علم جس طور سے اس دائرۃ العلوم میں اسکا بیان ہے وہ غالباً انھیں لوگوں کے لئے محفوظ تھا جو محرم اسرار تھے۔

بہر طور یہ ماننا چاہئے کہ بصرفہ کے اخوان الصفا و صبر و سکوت کے ساتھ عمر بسر کرتے رہے اور یہی حال انہی جماعت کے ایک شعبہ کا تھا جو بغداد میں تھا۔ اخوان الصفا کا تعلق کرامی مذہب کے انھماک کے ساتھ ویسا ہی کچھ تھا جیسے صلح پسند فرقہ اصطلاحی (Baptists) کو شورش پسند فرقہ منکر اصطلاح اطفال (Anabaptists) کے ساتھ ہے نہ کامرشد جان باشندہ لیڈن تھا جو شاہ سیون (King of Sion) کے لقب سے مشہور تھا۔

اسما مذکورہ ذیل اخوان الصفا کے بعض اراکین کے ہیں یہ اصحاب دائرۃ العلوم کی تالیف میں شریک تھے۔

(۱) ابوسلمان محمد بن مشیر البستی جو المقدسی کے نام سے مشہور تھا۔

(۲) ابواکمن علی ابن ہارون الزندجانی۔

(۳) محمد ابن احمد النہار جوری العونی زید ابن رفاع۔

جس زمانے میں اخوان الصفا کے ارکان اپنی کوششوں میں مصروف تھے یہ وہ زمانہ تھا جبکہ خلافت بغداد دنیاوی قوت سے مغلوب ہو گئی تھی اور اسی پر کیشی شیعی خاندان مسلط تھا۔ جو آل بویہ کے نام سے مشہور ہیں۔ غالباً یہ زمانہ ایک دائرۃ العلوم کی اشاعت کے لئے مناسب تھا جبکہ شیعی اور معتزلی عقائد مع نتائج فلسفہ ایک مجموعہ میں مدون کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود عقلی مذہب پر ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کا منشاویہ تھا کہ

تمام اقوام اور مذاہب کی حکمت جمع کی جائے۔ نوح اور ابراہیمؑ۔ سقراط اور افلاطونؑ ترہ نشتر اور یسوع مسیح (صَلَّى اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم) اور علیؑ یہ سب ان کے انبیاء اور اولیاء ہیں سقراط اور یسوع اور حواری خزانہ ان کی طرح واجب التعلیم ہیں یہ شہداء ہیں ان کا عقلی مذہب اور شریعت ظاہری عوام الناس کیلئے بہت خوب ہے۔ یہ دو اپنے ضعیف اور بیمار نفوس کے لئے گہری فلسفیانہ تدقیق ایسے عقلا کے لئے ہے جن کی عقل قوی ہے۔ اگرچہ بدن کو موت عارض ہوتی ہے۔ موت سے مراد ہے پیدا ہونا عالم ارواح میں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اس ارضی حیات میں فلسفیانہ مواظبہ و حکم کے ذریعہ سے اہلخانہ عنودگی اور احمقانہ نیند سے چونک جاتے ہیں یہ مسئلہ بذریعہ قصوں اور فسانوں کے جو متاخرین یونان سے یا یہود اور نصاریٰ یا مجوسیوں یا ہندوؤں سے ماخوذ ہے بار بار دہرایا گیا ہے پتھر کی لیکر کی طرح دلوں میں نقش کر دیا گیا ہے۔ اس دنیا کی ہر گزرنے والی شے ایک علامت باطن کی ہے۔ اثباتی مذہب کے ویرانے پر اور غیر مناط آمیز رائے پر روحانی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی گئی ہے جس میں کل علوم اور کوششیں انسان کی جہاں تک وہ اخوان الصفا کی نظریں پہنچ سکیں فراہم کر دی گئی ہیں۔ ان کی حکمت کا مقصد یہ تھا کہ ذات الہی سے مشابہت پیدا کی جائے جس حد تک انسان کے لئے ممکن ہو۔

اس نظام میں منفی میلانات اخوان الصفا کے پردہ خفایاں رکھے گئے ہیں اور اس کے وجود بالکل واضح ہیں۔ مگر ان کا انتقاد انتہائی تقلیدی مذہب اور ظاہری معاشرت بغیر کسی تکلف کے انتخاب مناظرہ انسان و حیوان میں صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے جس میں مجازی (تشبیہ و استعاضہ) لباس حیوانات کی زبانیں جو کچھ کہوا رہا ہے وہ اگر صاف عبارت میں کسی انسان کی زبان سے سنا جا تو بلاشبک قابل گرفت ہو۔

۴۔ انتخابی طرز اس مجموعہ کف نظام کا جس میں کوئی ترتیب تقسیم کی موجود نہیں اس سے یہ مشکل ہے کہ اخوان الصفا کے فلسفہ کا مسلسل بیان ہو سکے۔ مگر بہات مسائل میں اگرچہ زیادہ ربط نہیں ہے ضرور ہے کہ یہاں فی الجملہ ترتیب وار بیان ہو۔

ذہنی افعال انسان کے اس دائرۃ العلوم کے موافق دو قسموں میں تقسیم ہیں صنعت اور علم۔ علم وہ صورت معلوم کی ہے نفس غافل میں یا اعلیٰ اور لطیف اور ذریعہ عقلی طور وجود کا جس کا تحقق جوہر فارغ یا جسم میں ہوا ہے۔ صنعت وہ صورت ہے جو صنایع کے ذہن سے نکل کے

مادے میں ظہور کرتی ہے۔ علم شاگرد کے نفس میں بالقوہ موجود ہے۔ استاد کی تعلیمی کوشش سے وہ صرف بالفعل ہو جاتا ہے۔ استاد کے ذہن میں علم بالفعل رہتا ہے۔ مگر استاد اول کے ذہن میں کینوکر آیا، اخوان الصفا جہاں دیتے ہیں کہ اس نے علم کو اپنے ذاتی غرض و فکر سے حاصل کیا۔ لیکن باہرین الہیات کے نزدیک بذریعہ نور رسالت کے حاصل ہوا۔ لیکن ہمارے نزدیک مختلف طریقے اور وسیلے میں جن سے اکتساب علم ممکن ہے۔ چونکہ نفس عوالم اجسام اور اذہان کے وسط میں ہے لہذا اسکے لئے تین سرچشمے اکتساب علوم کے کھلے ہوئے ہیں۔ بذریعہ درس کے نفس کو ایسی چیزوں سے آگاہی ہوتی ہے جو اسکے مرتبے سے برتر ہیں۔ بذریعہ منطقی استدلال کے ایسی چیزوں سے آگاہی ہوتی ہے جو اسکے مرتبے سے بالاتر ہیں۔ اور بالآخر خود اپنی ذات سے آگاہی ہوتی ہے عقل یا ذہب سے براہ مستقیم۔ ان جملہ انواع علم میں سب یقینی علم اپنی ذات کا ہے اور یہ سب پر قابل ترجیح ہے جب انسانی علم اس کے آگے جانا چاہتا ہے تو وہ اپنے آپ کو متعدد طریقوں سے گھرا ہوا پاتا ہے۔ پس چاہئے کہ اول ہی اول ایسے دقیق مسائل پر عقل آرائی نہ کرے جیسے حدود یا قدم عالم بلکہ ابتدائی مضامین اس کے زیادہ سہل ہوں۔ اور صرف ترک دنیا اور زہد و ورع سے نفس بہ تدریج اوپر کی جانب صعود کرتے خالص معرفت و وجود اعلیٰ راستہ جل شانہ کی حاصل کر سکتا ہے۔

۵۔ بعد دنیاوی تعلیم صرف دُعا و شعر و تاریخ کے اعتقادات کی تعلیم کے بعد فلسفہ کی تعلیم شروع کرنا چاہئے ابتدا میں کوئی شعبہ ریاضی کا سیکھنا چاہئے اس موقع پر ہر چیز جدید و متاخر سی اور ہندی طریقہ پر رکھی گئی ہے۔ نہ صرف اعداد بلکہ حروف ابجد بھی طفلانہ اشغال میں کام میں لائے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کے لئے حسن اتفاق سے یہ بہت ہی مناسب تھا کہ عربی ابجد میں (۲۸) حروف ہوں یعنی ۷ ضرب ۴ ہوئے ۲۸ تھے۔ تمام علوم میں اس کے عوض کہ عملی اور واقعی نکات سے چلیں۔ اخوان الصفا پیٹے وہی اور خیالی امور سے ابتدا کرتے ہیں

لے (سات چوک اٹھائیس) بعض اتفاق نہیں ہے بلکہ وضع کو اس میں دخل ہے کہ ابجد میں ۹ حروف۔ ابجد حروف ۲۸ اکائیوں کے لئے اور نو حروف ہی کہ ل م ن س ع ف ص د ہائیوں کے لئے اور نو حروف ق ر ش ت ث خ ذ غ ظ سیکڑوں کے لئے اور اٹھائیسواں یعنی حرف آخر غ ہزار کے لئے رکھا گیا ہے اس طرح آحاد عشرات و اثنائیسواں سب ابجد میں موجود ہیں۔ ۱۲ ص ۴۰ ج ۳۔

جس طرح سے علم صرف ونحو میں تشبیلات یا قیاس سے اور اضافات عددیہ سے۔ انکی ارتھینیک (ارثا طیفنی) میں عدد سے حیثیت عدد بحث نہیں کی ہے بلکہ اعداد کے معانی اور تفسیرات سے معرض بحث میں لائے ہیں۔ اتنا عالم میں شمار و اعداد کے طور پر کسی مناسبت طریقہ سے تحقیق نہیں کی گئی ہے بلکہ اشیاء عالم کی تفسیر خوبی بر بنا اعداد کی گئی ہے۔ نظریہ اعداد حکمت الہی ہے اور یہ اشیاء سے بالا ہے۔ کیونکہ اشیاء اعداد کے نمونے پر بنائے گئے ہیں اصل مطلق تمام موجودات اور مقولات کی ایک (عدد) ہے۔ علم اعداد فلسفہ کی ابتدا و وسط اور انتہا ہے۔ جیو مٹریہ (علم ہندسہ) مع اپنے اشکال کے جن کو آنکھ دیکھ سکتی ہے صرف اس لئے مفید ہیں کہ مبتدی سہولت اسے سمجھ سکے لیکن صرف ارثا طیفنی (علم حساب نظری) اسی سچا اور فاصل علم ہے اور جو مٹری بھی دو قسموں میں مقسم ہے محسوس صورت جس میں خطوط اسطرح اور مجسمات سے بحث کرتے ہیں اور معقول یا روحانی صورت جس میں ابعاد یا خواص اشیاء سے بحث کرتے ہیں مثلاً طول عرض عمق سے غرض وغایت ارثا طیفنی اور جیو مٹری دونوں کی یہ ہے کہ نفس کو محسوسات سے روحانیات کی جانب لی جائیں۔

سب سے پہلے وہ ہم کو کواکب اور ستاروں پر نظر کرنے کی ہدایت کرتے ہیں۔ اس دائرۃ العلوم سے ہم کو علم نجوم (علم احکام نجوم) غایت کرتے ہیں اور اس کے سوا ان سے اور کیا توقع ہو سکتی تھی۔ وہ ہم کو عجائب و غرائب اوہام کی تعلیم دیتے ہیں ان کے اکثر بیانات میں تناقض بھی موجود ہے۔ ان جملہ بیانات میں یہ اعتقاد غالب ہے کہ کواکب ہم کو صرف آئینہ واقعات ہی کی خبر نہیں دیتے بلکہ تمام حوادث جو فلک قمر کے نیچے واقع ہوتے ہیں وہ سب کواکب کے اثرات میں خوش قسمتی اور بد قسمتی دونوں کا وقوع مشتری کے اثر سے ہوتا ہے۔ زہرہ اور آفتاب خوش نصیبی کے باعث ہوتے ہیں اور بد قسمتی زحل کی طرف سے کہیں رنج و ماہتاب کی طرف سے کبھی آتی ہے عطار دے کبھی بھلائی ہوتی ہے کبھی برائی۔ عطار د مالک ہے تعلیم اور علوم کا۔ ہم علم کے لئے اسی کے نمون ہیں جس میں نیک و بد دونوں ہیں اسی طرح اور سیارات بھی خاص اثرات رکھتے ہیں اور انسان اپنی زندگی میں اگر وہ قبل از وقت اٹھا کر لیا جائے تو وہ بچے بعد دیگرے کل اجرام سماوی سے متاثر ہوتا رہتا ہے۔ قمر سے اسکے بدن کا نشو و نما ہوتا ہے اور عطار د اسکے ذہن کو بناتا ہے اسکے بعد وہ زہرہ کے زیر اثر ہوتا ہے۔ آفتاب سے اس کو خاندان دولت اور حکومت ملتی ہے۔ مریخ شجاعت اور شرافت نفس نشا ہے۔ اس کے بعد زیر ہدایت مشتری ہے انسان بذریعہ عبادات عالم بالا کی فکر کی تیاری کرتا ہے اور اسکو زحل کے تحت اثر آرام ملتا ہے۔ اکثر انسانوں کی زندگی و فانیس کرتی یا بعض وجہ سے وہ طبعی قوی

کی تکمیل کا موقع نہیں پاتے۔ بعض خلل واقع ہو جاتے ہیں۔ خدائے تعالیٰ اپنی رحمت سے اپنے انبیاء (علیہم السلام) کو بھیج دیتا ہے تاکہ وہ انکی تعلیم سے تھوڑی ہی مدت میں باوصف نامساعدت حالات تکمیل حاصل کر لیتے ہیں۔

۶۔ بموجب اس دائرۃ العلوم کے منطق کو نسبت ہے ریاضیات سے۔ واقعی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول کی طرف لے جاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے وسط میں واقع ہے۔ طبیعیات میں ہم کو اجسام سے کام پڑتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں خالص ارواح (مجذورات) سے مگر منطق مجذورات کے تصور سے بحث کرتی ہے اور اجسام کا استحضار بھی ہمارے نفس میں کرتی ہے۔ تاہم باعتبار مرتبہ کے منطق کمتر ہے ریاضی سے۔ کیونکہ موضوع ریاضیات کا محض اوسط نہیں ہے بلکہ سب کا جوہر خیال کیا جاتا ہے۔ درحالیکہ منطق کو صرف صور نفسیہ سے تعلق ہے جو کہ بدن اور ذہن کے اوسط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اشیاء کی تنظیم بذریعہ اعداد کے ہوتی ہے مگر ہمارے استحضارات اور تصورات کی تنظیم اشیاء سے ہوتی ہے۔

منطقی بیانات انجان الصفا کے فروریوس (مصنف ایسا غوجی) کے مقدمہ سے شروع ہوتے ہیں اور غالیغوریاس (مقولات عشر) اور ارسیناس بحث الفاظ سے اور نالوطوقیہ اسطاطیکس کی بحث تصورات اور تصدیقات سے اس بیان میں کوئی جدت نہیں ہے اور اگر ہے تو بہت ہی کم فروریوس کے کلیات خمسہ کے ساتھ چھٹے یعنی شخص کو شامل کیا ہے بلاشبہ ترتیب کے پورا کرنے کے لئے ان میں سے تین جنس نوع شخص کو معروضی صفات کہا ہے اور تین فصل خاصہ عرض کو انتزاعی یا اورا کی صفات کہا ہے۔ ناطینوریاس مفہام ہم جنسیہ میں جن میں اول جوہر ہے باقی نو اس کے اعراض ہیں۔ تصورات کے کل نظام کی تکمیل انواع میں تقسیم کرنے سے کی گئی ہے۔ لیکن سولے تقیم کے تین اور منطقی طریقے استعمال میں ہیں: تحلیل تعریف اور استخراج مبتدیوں کے لئے مفید ہے۔ کیونکہ شخص کا علم بھی داخل ہے۔ اس سے زیادہ دقیق وہ ہے جو روحانیات کو واضح کرتا ہے تعریف اور استخراج میں۔ تعریف (مدا) سے نوع کی ماہیت کا علم حاصل ہوتا ہے اور استخراج سے جنس کی حقیقت کھلتی ہے۔ جو اس ہم کو وجود اشیاء سے آگاہ کرتے ہیں لیکن تال (فکر) سے اشیاء کی اصلیت کا پتا چلتا ہے۔ جو اس کے ذریعہ سے جو آگاہی ہم کو حاصل ہوتی ہے وہ بہت ہی کم ہے مثل حروف ابجد کے۔ زیادہ تر اہم اصول عقلیات میں جیسے الفاظ معانی رکھتے ہیں نہ کہ حروف۔ لیکن سب عمدہ علم تفصیلا میں ہے جو اصول مذکورہ سے نکالے جاتے ہیں اور جن کو انسان

کا ذہن خاص رائے کے لئے بذات خود اخذ کرتا ہے بمقابلہ اس علم کے جو فطرت نے یا وحی الہی نے ہم کو عطا کیا ہے۔

۷۔ خدا کے بعد سب سے اعلیٰ وجود جو تمام تفریق اور تقابل سے بالاتر ہے مادیت اور روحانیت دونوں سے ممتاز۔ کل عالم اک سلسلہ صدور ہے۔ اگر کبھی کبھی خلق کا ذکر آیا ہے تو وہ حسب اصطلاح الہیات ہے ترتیب صدور کی حسب ذیل ہے:-

(۱) روح تکوینی (ناؤس یعنی عقل)

(۲) نفس متفعلہ یا نفس کل یا نفس عالم

(۳) ہیولی اولیٰ -

(۴) طبیعت عالمہ جو ایک قوت ہے نفس عالم کی۔

(۵) جسم مطلق جسکو ہیولی ثانیہ بھی کہتے ہیں۔

(۶) عالم انداک (آکر آسانی)

(۷) فلک قمر کے ماتحت عناصر اربعہ۔

(۸) مواد ثلاثہ معدنیات نباتات و حیوانات جو کہ مرکبات ہیں عناصر مذکورہ کے۔ یہ آٹھ

جوہر ہیں مع خدا کے جو کہ واحد مطلق ہے جو ہر چیز میں ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے۔ یہ سب

وجود اصلی کے سلسلہ کی تکمیل کرتے ہیں اور یہ نوہوے جو کہ مطابق نو آحاد کے ہیں۔

روح و نفس و اصلی مادہ و طبیعت یہ سب بسیط ہیں لیکن جسم سے ہم مرکبات کی مملکت میں

داخل ہو جاتے ہیں۔ اس محل میں ہر چیز ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔ یا (ایک اصل تقسیم کو مان لیں)

یہ جوہر اور عرض ہے۔ اول جوہر مادہ اور صورت ہیں اول اعراض خاصے مکان حرکت اور زمان

ہیں ان کے ساتھ حسب رائے اخوان الصفا نقضہ (سُر) اور نور کو ملا لینا چاہئے 'مادہ ایک ہی ہے

کل کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جوہر قائم بالذات مادی صورت کہنا چاہئے

اور عرض کو مکمل روحانی صورت کہنا چاہئے۔ دائرۃ العلم میں ان نکتوں کی کوئی توضیح نہیں ہے

ہر صورت میں جوہریت کو کبھی میں دیکھنا چاہئے نہ کہ جزئی لیں اور صورت مقدم ہے مادہ پر صورت

جوہری مثل ایک عفریت کے ہے جو مادیات کی مملکت میں فلسفی کو زیادہ تفتیش کرنے سے دھمکاکے

روکتا ہے۔ صورتیں زبردست حکام کی طرح عالم سفلی یعنی مادیات میں بڑی پھرتی میں کوئی انکا

روکنے والا نہیں ہے۔ اسکا کوئی سرخ نہیں مل سکتا کہ مادہ اور صورت میں کیا اندرونی تعلق ہے

یہ صرف تعقل میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ رہتا ہے۔ بیان مذکورہ سے ایک تصور فطرت کے افسانہ کا ہو سکتا ہے جس طرح اخوان الصفا کی رائے میں تھا۔ یہ لوگ دسویں صدی کے ڈارون کے مذہب کے اشخاص بیان کئے گئے ہیں لیکن اس تشبیہ سے زیادہ کوئی تشبیہ غیر مناسب نہ ہوگی۔ یہ سچ ہے کہ مختلف اقائیم فطرت کے اس دائرۃ العلوم کے اعتبار سے ایک صعودی سلسلہ میں مانئے گئے ہیں لیکن تعلق جسمانی نہیں پایا جاتا بلکہ جوہر نفس کی ماہیت ہی اس کی مقتضی ہوئی۔ صورت ایک رضوی طریقہ سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف اور بالعکس صعود اور اونزول کرتی ہے۔ نہ کہ قوانین متکونین کے موافق اور خارجی احوال کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لئے کو اک کا اثر تجویز کیا گیا ہے اور انسان کے باب میں کم از کم اس کے علمی اور نظری اطوار کا رفرما ہوتے ہیں۔ ارتقا کا بیان زمانہ جدید کے اعتبار سے اخوان الصفا کی عقل سے بہت دور تھا۔ مثلاً وہ باہر اکتھے ہیں کہ گھوڑے اور ہاتھی کو زیادہ مشابہت انسان سے ہے بہ نسبت لنگور کے اگرچہ بدنی مشابہت زیادہ ہے لنگور میں۔ فی الواقع ان کے نظام میں بدن کا ملاحظہ دوسرے درجے پر کر دیا گیا ہے۔ بدن کی موت کو نفس کی پیدائش کہا ہے۔ نفس خود اپنے لئے بدن کو پیدا کرتا ہے۔

۸۔ اخوان الصفا کی تعلیم فطرت کے متعلق نفسیات میں بالکل غرق ہو گئی ہے ہم کو نفس انسانی پر مزید توجہ کرنا چاہئے۔ یہ گویا اکل کائنات کا مرکز ہے اور جس طرح عالم ایک بڑا سا آدمی (انسان) کی طرح انسان ایک چھوٹا سا عالم (عالم صغیر) ہے۔
نفس انسانی نفس عالم سے پیدا ہوئی ہے اور نفوس تمام انسانوں کے مجموعی طریقہ سے مطلق انسان یا روح انسانیت کہے جاسکتے ہیں۔ بہر طور ہر شخصی نفس مادہ میں شامل ہے اور رفتہ رفتہ یہ مادہ نفسی روح ہو جاتا ہے۔ اس انجام کے حاصل کرنے کے لئے اس میں اکثر صلاحیتیں یا قوتیں ہیں۔ اور ان میں سے قوت تلاش سب سے عمدہ ہے کیونکہ علم ہی نفس کی حیات ہے۔

بچہ کا نفس ابتدا میں مثل سفید تختہ کاغذ کے ہے جو سمجھ حواس پہنچاتے ہیں پہلے انکا احضار ہوتا ہے پھر اس پر فکر ہوتی ہے اور سب کے بعد خزانہ (خیال) میں محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہ قوتیں قدم اور اوسط اور موخر و دغ میں بہ ترتیب واقع ہیں۔ بذریعہ قوت لفظ اور فن تحریر کے جس سے نقد و شاعر اطنبی کی پانچ ہوجاتی ہے جو نقد و مطابق حواس ظاہری کی تعداد کے ہے جو جیسے زیر عند الذہن حاضر ہوتی ہیں ان کا تحقق یا شعور حاصل ہوتا ہے۔

حواس خارجی میں سامعہ کو باصرہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ آنکھ آن والی تبلیغ ہے جو کچھ اس آن میں حاضر ہو اسی سے کام رکھتی ہے۔ لیکن سامعہ کو گذشتہ کا بھی فہم ہوتا ہے اور افلاک کے فہمہ کی لئے کو پہچانتی ہے۔ سامعہ اور باصرہ دونوں مل کے عقلی حس ہیں جن کا اثر لاتنا ہی مدت تک قائم رہتا ہے۔

چونکہ انسان حواس خارجی میں دوسرے حیوانات کے ساتھ شریک ہے نوع انسانی کی خصوصیت فکر اور فطرت اور فعل پر منحصر ہے عقل حسن و قبح پر حکم لگاتی ہے اور اسی حکم لگانے پر ارادہ کا تعین ہوتا ہے۔ (یعنی کیا کیا جائے اور کیا نہ کیا جائے)۔ لیکن ان خصوصیت کے ساتھ جو افہام و تفہیم مطالب کی زبان کے ذریعہ سے ہوتی ہے اس پر نفس کی حیات علمی کا انحصار ہے جو تصور کسی زبان میں ادا نہیں ہو سکتا وہ عقل کے قابل نہیں ہے۔ لفظ عقل کا بدن ہے۔ عقل مطلق بالذات موجود نہیں ہو سکتا۔

تصور اور عبارت کا تعلق اخوان الصفا کے دوسرے آراء کے ساتھ کیونکر موافقت کر سکتا ہے۔ اس کا ملاحظہ اشکال سے خالی نہیں۔

۹۔ مرتبہ اعلیٰ پر پہنچنے کے اخوان الصفا کی تعلیم فلسفہ مذہب ہو جاتی ہے۔ اُس کا مقصد ہے کہ علم اور حیات فلسفہ اور ایمان میں مصالحت پیدا ہو سکے۔ ان معاملات میں انسان بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ انسان مادی خدا کی جسمانی عبادت چاہتا ہے۔ لیکن جس نسبت سے کئی حیوانات اور نباتات کے نفوس عام انسان کے نفس سے بہت مرتبہ پر ہیں اسی طرح عام انسان کے نفس سے بالاتر حکماء اور انبیاء کے نفوس ہیں جو پاک فرشتوں کے ہم نشین ہیں۔ اعلیٰ مرتبوں پر نفس عامیہ مذہب اور اسکے حسی مفہومات اور رسم و رواج سے بالاتر ہو جاتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسائیت اور مجوسی عقائد اخوان الصفا کے نزدیک کامل مذہبی انکشافات تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ ایسی قوم میں مبعوث ہوئے تھے جو ناشائستہ تھی اس قوم کے لوگ اکثر صحرائیں رہتے تھے ان کو اس کائنات کی خوبیوں کا علم نہ تھا۔

لے یہ مصنف کا دہم ہے۔ اخوان الصفا مسلمان بھائی تھے البتہ ترک اور تجرید کی طرف میلان رکھتے تھے۔ مصنف کے دعوے بلا دلیل عقائد قابلِ سماعت نہیں ہیں۔ باوصف دعویٰ فلسفیت تعصب کی شعائیں ہر مقام پر دکھائی دیتی ہیں۔ اور طعن اور تعریف سے خالی نہیں۔ ۱۲۔ مترجم

اور نہ آخرت کی روحانیت کو سمجھ سکتے تھے قرآن مجید کے بیانات جو ایسی قوم کے مناسب حال تھے چاہئے کہ جو لوگ علم و عقل رکھتے ہوں نفس مطلب یعنی روحانیت کا ادراک کریں۔

مگر اصل تحقیق دوسری قوموں کے مذاہب میں بھی صاف صاف نہیں کہی گئی ہے۔

ان سب سے بالاتر عقلی مذہب ہے جس کو اخوان الصفا مابعد الطبیعیات سے نکالنا چاہتے تھے۔

مابین خدا اور اس کے اول مخلوق نفس تکوینی کے بطور ایک مفروض کے الہی قانون کائنات (ناموس) عامل ہے۔ قانون کائنات ہر چیز پر حاوی ہے۔ یہ حکیمانہ انتظام خدا نے تعالیٰ کا راجع ہے اور کسی سے برائی نہیں کرنا چاہتا۔ خدا کے غضب کا اعتقاد و دوزخ کا عقاب اور جو کچھ اس کے مثل ہے وہ اخوان الصفا کے نزدیک غیر معقول ہے یہ اعتقاد نفس کو ضرر پہنچاتا ہے۔ جاہل گناہگار نفس کے لئے اسی زندگی میں دوزخ ہے اور خاص اسی کے بدن میں۔ حشر سے مراد ہے نفس کا بدن سے جدا ہونا۔ اور قیامت کبریٰ نفس عالم کا عالم سے جدا ہو کے خدا میں مل جاتا ہے۔ خدا کی طرف رجوع کرنا مکمل مذاہب میں ہے۔

۱۔ اخلاقی نظام اخوان الصفا کا ریاضت یا زبرد و رعب اور روحانیت کے طریقہ پر ہے۔ اور یہاں سے بھی ان کی انتخابی عقلیت ظاہر ہوتی ہے۔ اس اخلاق میں انسان جب اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے تو وہ حق پر چڑھتا ہے قابل مزاح آزادانہ فعل ہے۔ نفس کے قابل قدر وہ افعال ہر مع عقل کے مطابق صادر ہوتے ہیں اور بالآخر خدائی ناموس کی متابعت کا یہ انعام ہے کہ انسان فردوس میں فحاک علیٰ ہیں پہنچا دیا جاتا ہے۔ مگر یہ ایسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اعلیٰ کا شوق رکھتا ہو۔ سب سے اعلیٰ کی محبت ہے جو وصال کی طالب ہے یعنی معشوق اول کے وصال کی اور جس کا ظہور اسی عالم میں ہوتا ہے جو اس کو مذہبی فریضہ سمجھ کے جملہ مخلوقات کے مقابلہ میں صبر و تحمل سے کام لے۔ اس محبت کا نتیجہ اسی دنیا میں نفس کی سلامت پسندی آزاد منشی اور صلح کل ہے ایسا ہی شخص آخرت میں سرمدی فوریں داخل ہو کے فوز عظیم حاصل کرتا ہے۔

اس میں ہم کو کچھ شک نہ کرنا چاہئے کہ بدن کا رتبہ بالکل گھٹا دیا گیا ہے ہمارا اصل جو ہر نفس ہے اور ہمارا مقصد اعلیٰ اس حیات سے یہ ہونا چاہئے کہ سقراط کی طرح زندگی بسر کریں عقل پر فدا ہوں اور مسیحؑ کے ساتھ ناموس محبت پر جان دیں۔ البتہ بدن کی بھی مراعات واجب ہے تاکہ

لے یہاں بھی مصنف نے دھوکا کھایا۔ اخوان الصفا عدل الہی کے قائل وہ ثواب اور عقاب دونوں کے قائل تھے عقل اور مسلمانون کے عقائد خودی کو غیر معقول کہنا نامعقول ہے حاشا کہ اخوان الصفا عقائد کے منکر ہوں مصنف کو چاہئے تھا کہ اولیٰ قول نقل کرنا بغیر اس کے مصنف کا دعویٰ ہے مینا دہے ۱۱ مترجم

نفس کو کتاب کمال کے لئے فراغ باقی حاصل ہو۔ اس اعتبار سے اخوان الصفا نے ایک کامل مثال فطرت انسانی کی تجویز کی جس میں مختلف اقوام کی خصوصیتیں مستعار لی گئی تھیں۔ انسان فردا مکمل چاہئے کہ مشرقی ایران کی نسل سے عربی دین رکھتا ہو عربوں کی سی سرعت فہم ہو۔ چال چلن میں مسیح کے پیروں کا سا ہجو۔ خلق میں اور زہد و ورع میں مثل شامی درویشوں (ابدالوں) کے ہو اہل یونان کی طرح علوم سے باخبر ہو اہل ہندو کی طرح کشف اسرار پر قدرت رکھتا ہو اور بالآخر خصوصیت کے ساتھ کل روحانی زندگی صوفی کی سی ہو۔

۱۱۔ اس طرح علم اور مذہب میں مصلحت پیدا کرنے سے کوئی بھی رضا مند نہ ہوا۔ متکلمین ماہر الہیات اس لئے ان کی تحقیر کرتے تھے کہ اخوان الصفا کی قرآن کی تفسیر ان کو پسند نہ تھی۔ جیسے ہمارے زمانے کے علمائے (مسیحی) کونٹ تولستی (Count Tolstoi) کی شرح کی تحقیر کرتے ہیں اور خالص ارسطاطالیسی فلسفہ کے ماہرین ان کے دائرۃ العاوم کی فیثاغورسی افلاطونی میلان کو اسی نظر سے نہ دیکھتے تھے۔ زمانہ موجودہ میں کوئی فلسفہ کا معلم روحانیت یا اسرار مرقی یا اس قسم کے آثار کو بری نظر سے دیکھتا ہے۔ لیکن مصر کے اخوان الصفا کی تجربات اور خیالات نے تقلید یافتہ اشخاص پر بہت اثر کیا۔ اس اثر کا ایک یہی ثبوت کیا کم ہے کہ متعدد نئے رسائل اخوان الصفا کے جدید بھی مل سکتے ہیں اگرچہ یہ کتاب طولانی ہے۔ اکثر فرق اسلام میں مثل فرقا باطنیہ و اسماعیلیہ و مشاشین درویش اور ایسے ہی نام کے فرقے تقریباً ایسے ہی اعتقادات رکھتے ہیں۔

یونانی حکمت نے اس صورت سے مشرق میں قبولیت عام پیدا کی۔ درحالیکہ ارسطاطالیسی فلسفہ نے اگر کچھ اشاعت پائی تو بادشاہوں کی حمایت سے پائی۔ حکمی درس و تدریس کے ذریعے سے۔ سب سے بڑا مذہبی امام غزالی اخوان الصفا کی دانش سے بے قیاسی کرنے کے لئے آمادہ تھا۔ لیکن اخوان الصفا کے عام پسند فلسفہ سے اقتباس کرنے میں انھوں نے بھی کوتاہی نہیں کی۔ شاید غزالی نے اس سے زیادہ اس فلسفہ سے اخذ کیا ہے جس کے اقرار کرنے کی وہ پروا نہیں کرتے اور رسائل اخوان الصفا کو اور لوگ بھی کام میں لائے ہیں اب تک اس کا اثر اسلامی مشرق میں جاری ہے۔ بغداد میں شاہ اسماعیل اخوان الصفا کے رسائل ابن سینا کی تصانیف کے ساتھ بلادے گئے تو اس سے کیا ہوا تھا؟

لے اخوان الصفا نے ہرگز مسیحی مذہب کو اسلام پر ترجیح نہیں دی۔ یہ بتان اور کذب ہے۔
شیخ الحداد نے فیہمندان خطبہ ۱۲۔ مترجم

باب

مشرق جدید افلاطونی ارسطاطیسی ۱۔ کنڈی

۱۔ کنڈی مختلف طریقوں سے معتزلہ متکلمین میں اور اپنے زمانے کے جدید فیتا غوری فلاسفہ طبعیین میں داخل تھا۔ اور ہم اس کو اس بنا پر فلاسفہ طبعیین سے سمجھ کے رازی سے بھی پہلے اس کا ذکر کرتے (پہنچم و سوم اب ہا)۔ لیکن روایات میں ایک اعتبار سے وہ اسلام کا پہلا مشائی فیلسوف بیان کیا جاتا ہے۔ بیان مذکورہ ذیل سے اس روایت کے وجود ظاہر ہو جائیں گے۔ جس حد تک ہم اس حکیم کی تصانیف کے بعض اجزاء جو ہم تک پہنچے ہیں اگرچہ وہ بخوبی محفوظ نہیں رہے۔ نتیجہ نکال سکتے ہیں۔

ابو یعقوب ابن اسحاق الکنڈی (قبیلہ کنندہ کا) عربی الاصل تھا اسی لئے اس کو حکیم عرب کہتے تھے یہ امتیاز اس لئے کیا گیا تھا کہ اس کے اکثر معاصرین سے اکثر عرب نہ تھے جو دنیاوی علوم میں مشغول تھے۔ وہ اپنا نسب کنندہ کے بادشاہوں سے ملاتا تھا آیا اس کے لئے یہ جائز تھا یا نہ تھا ہم کو اس کے فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جنوبی عرب میں قبیلہ کنندہ کسی نہ کسی طرح لے میں اپنے مضمون کنڈی اور اس کا فرق اسٹین کی آرچو فور گینتھی ڈور فلاسوفی سینر دہم صفحہ ۱۵۲ (Steins Archi for Geschichte der philoeophie XIII, p. 158) اور ابید سے اس باب کو لیا ہے بغیر زیادہ تبدیلی کے۔

بہ نسبت اور قبائل کے بڑھا ہوا تھا۔ اکثر کندی خاندان مدت دراز سے عراق (بابیلونیہ) میں آباد تھے اور ہس شہر کو فہم یہ حکیم متولد ہوا۔ اسکا باپ کو فہ کا والی تھا۔ غالباً نویں صدی کے اوائل میں اس کی تعلیم کچھ مدت تک مصر میں ہوئی تھی اور اس کے بعد بغداد میں یعنی اپنے زمانے کے ایسے شہروں میں جو اس زمانے کے علم و فضل کے مستقر تھے۔ انھیں مقامات میں فارسی تمدن اور یونانی حکمت کو اس نے عرب کے فضائل اور اسلامی مذہب پر ترجیح دی۔ وہ یہ بھی مانتا تھا کہ (بلا شک دوسروں کی تقلید میں) کہ قطان جو کہ جنوبی عرب کا مورث اعلیٰ تھا و یونان کا بھائی تھا جس سے یونانی پیدا ہوئے۔ خلفائے عباسیہ کے عہد میں بغداد میں ایسی بات کا بیان کرنا ممکن تھا کیونکہ وہاں کے لوگ کسی اور قوم سے آگاہ نہ تھے اور قدیم یونان کی عظمت کی جاتی تھی۔

معلوم نہیں وہ کتنی مدت تک دربار خلافت کا ملازم رہا یا اسکا کیا عہدہ تھا۔ بیان کیا گیا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرتا تھا اور اگلے ترجموں کی نظر ثانی کرتا تھا مثلاً ارسطاطلس کی طرف جو افولجیا منسوب ہے اسکا ذکر آتا ہے۔ تعداد کثیر ملازموں اور شاگردوں کا نام لیا گیا ہے کہ وہ اس کے ماتحت اس کام کو انجام دیتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس نے منجم اور طبیب کی خدمتوں کو بھی انجام دیا ہو بلکہ حیضہ مال میں بھی مدد دی ہوگی۔ لیکن اخیر عہد میں وہ برطرف کر دیا گیا۔ اور پیش اور لوگوں کے مذہب خالص کے متوکل (۸۳۷-۸۶۱) کے عہد میں عود کرنے سے اسکو بھی تکلیفیں پہنچیں اسکا کتب خانہ مدت تک ضبط رہا۔ ذاتی اخلاق کے باب میں اسکی مذمت کی گئی ہے کہ وہ تجمل تہایہ داغ صرف اسی پر نہیں ہے بلکہ اکثر اہل علم اور کاتبوں کے عاشقوں پر بھی الزام ہے کندی کی وفات کا سال بھی سال ولادت کی طرح نامعلوم رہا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بارگاہ خلافت کے مستوب لوگوں میں تھا جب اس نے وفات پائی یا کم از کم کسی اونے مرتبے پر تھا۔ تعجب یہ ہے کہ مسعودی (پنج دوم ۶۷۷) جو اس کا بڑا قدر شناس ہے وہ بھی اس بات میں بالکل خاموش ہے۔ مگر یہ ظن غالب ہے جیسا کہ اسکی ایک کتاب سے جو علم نجوم پر ہے پتہ

ملے یورپی مصنف ہرکلاسلام کبھی مسیحی مذہب کی اور کبھی یونانی یا ایرانی یا ہندی مذہب کو ترجیح دیتا ہے حالانکہ اس نے کسی اخلاقی حکیم کی کتاب سے اپنے دعویٰ کو ثابت نہیں کیا۔ کندی سے ہم خوب واقف ہیں کہ وہ خالص مومن تھا اس نے مرکز کوئی بات ایسی نہیں کی جس سے مذہب اسلام کی اہانت لازم آئے اگر ایسا (نَعُوذُ بِاللّٰهِ) ہوتا کندی قتل کیا جاتا اور اسلامی تاریخ اس کو صاف صاف ظاہر کر دیتی۔ ۱۲۔ مترجم

چلتا ہے کہ وہ ۸۷۰ء کے بعد تک بقید حیات تھا۔ کسی چھوٹے سے دورہ کو اکب کا خاتمہ قریب تھا۔
 سرتاری کہتے تھے کہ سلطنت موجودہ کے زوال کا وہی زمانہ تھا۔ کندی خیر خواہی سے ۴۵۰ برس
 اس سلطنت کے بقا کا زمانہ معین کرتا تھا اگرچہ سیاروں کے ایک قران سے اندیشہ تھا جو
 بادشاہ اسکا مربی تھا اسکو ضرور اس طول مدت سے اطمینان ہو گیا ہوگا اور تاریخ نصف صدی کے
 ہمیر پھیر میں اس زمانے کی نسبت جس کی پیشین گوئی کی گئی تھی زوال سلطنت کی تصدیق کرتی ہے
 ۲۔ کندی کا علم و فضل غیر معمولی تھا تمام دنیا کی معلومات پر حاوی تھا اس نے اپنے
 زمانے کے تمام علوم کو اپنی ذات میں جمع کر لیا تھا اگرچہ وہ علوم جغرافیہ و تاریخ تمدن طب کا
 افادہ یا اظہار اسی حیثیت سے کرتا ہوگا کہ وہ اسی کی تحقیقات کے نتائج ہیں مگر اس میں ایجاد کا مادہ
 نہ تھا۔ اسکی الہیات پر مذہب اعتزال کی مہر لگی ہوئی پائی جاتی ہے۔ اس نے انسان کی قوت فعل پر
 خصوصیت کے ساتھ قلم اٹھایا کہ اسکا بطور کب ہوتا ہے آیا صدور فعل سے پیشتر یا ٹھیک اسی وقت
 جب فعل صادر ہوتا ہے۔ اس نے راستبازی اور توحید پر کھلم کھلا زور دیا ہے۔ بمقابلہ اس نظریہ کے
 جو اس زمانے میں ہند یا براہمہ کی طرف منسوب تھا کہ عقل ہی صرف علم کا منبع کرتی ہے اور وہ اس
 مقصد کے لئے کافی ہے۔ کندی نے رسالت کی حمایت کی اور اسکو مطابق عقل کرنے کی کوشش
 کی۔ وہ مختلف مذاہب کے نظام سے واقف تھا اسلئے اس کو یہ شوق ہوا کہ تمام مذاہب کا مقابلہ کرے
 اسکو تمام مذہبوں میں ایک عقیدہ مشترک معلوم ہوا کہ عالم ایک سبب اول کا فعل ہے جو کہ ایک اور قدیم ہے۔
 ہمارا علم ہلکا اسکا کوئی اسسم جو سہمی کے لئے ٹھیک ہو نہیں سکتا۔ صاحب تحقیق کا فرض ہے
 کہ وہ سبب اول کو پہچانے اور اسی کو خدا مانے اور خدا نے خود اپنی معرفت کی طرف رہنمائی کی ہے
 اور اپنی معرفت کا طریقہ بتا دیا ہے۔ اور اس نے اپنے رسول بھیجے کہ اسکی ذات کے بارے میں شہادت دیں اور
 انھوں نے مومن سے سعادت ابدی کا وعدہ کیا اور کافر سے اسی طرح عقاب کی وعید کی۔

۳۔ کندی کا حقیقی فلسفہ مثل اسکے معاصرین کے اولاد و خصوصاً ریاضیات اور فلسفہ
 فطرت پر شامل ہے جس میں جدید افلاطونیت اور جدید فیتاغورسیت ایک دوسرے کے ساتھ
 ہیں اس کے نزدیک کوئی شخص حکیم نہیں ہو سکتا جب تک ریاضیات کو نہ جانتا ہو عجیب و غریب

مترجم انگریزی کا حاشیہ۔ بغداد کی خلافت کا خاتمہ معصوم کی وفات سے ہوا ۱۵۶۱ ہجری مطابق ۱۷۵۸ عیسوی
 یعنی (۱۷۵۸) سالہائے ہلالی بعد ۱۵۶۱ ہجری یا ۱۷۵۸ عیسوی کے ۱۲۔

کھیل حروف اور اعداد کا اسکی کتابوں میں جایا ملتا ہے۔ اس نے ریاضی کو طب میں بھی صرف کیا ہے۔ مرکب معالجات کے نظریہ میں فی الواقع اس نے ان معالجات کی بنا مثل تاثیر نفحات (سروں) کے تناسب ہندسی پر قائم کی ہے۔ یہ معاملہ محسوس صفات گرم و سرد و خشک و تر کے تناسب کا ہے۔ اگر کوئی علاج گرم ہونا چاہئے درجہ اول میں تو چاہئے کہ اس میں مساوی المقدار مرکب دوا (مجموع) کی دو چند حرارت ہو دوسرے درجہ میں چہار چند و علیٰ ہذا القیاس۔ کندی نے اس کا فیصلہ جو اس پر چھوڑ دیا ہے خصوصاً جس ذوق پر اس طرح کہ ”کندی کے فلسفہ میں ہم کو ایک اشارہ ملتا ہے۔ محرک اور احساس کے نسبتی تعلق کے موجود ہونے کا۔ مگر یہ رائے گو کہ بالکل جدید ہے لیکن کندی کے لئے ایک ریاضی کا مشغلہ تھا یا اس ہمہ کار ڈن فیلسوف جو اوائل متاخرین سے تھا اس نے کندی کو بارہ سب سے اعلیٰ دقیقہ شناس عقلا یا نازک خیال دانشوروں میں شمار کیا ہے۔

کندی کے نزدیک عالم خدا نے تعالیٰ کا فعل ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے۔ لیکن خدا کی تاثیر مرتبہ نزول میں متعدد دور مانی عالموں میں منتقل ہو جاتی ہے۔ ہر مافوق اپنے ماتحت پر موثر ہے۔ لیکن معلول کا کچھ اثر علت پر نہیں ہوتا۔ یعنی جو مراتب اس سے درجہ میں بالاتر ہیں وہ ماتحت سے متاثر نہیں ہیں۔ کل عالم کے جملہ امور پر ایک علیت حاوی ہے جس سے یہ ممکن ہے کہ اگر ہم کو علت کا علم ہو تو ہم آئندہ کی پیشین گوئی کر سکیں۔ مثلاً اگر ہم سمادی کے اوضاع سے۔ مزید ریاں ہر موجود واجبہیں اگر اس کا محاسبہ علم ہو تو ہم کو ایک آئینہ مل جاتا ہے جس میں ہم تمام نظام شیاؤ کا معائنہ کر سکتے ہیں۔

روح یا ذہن سے اعلیٰ حقیقت اور کل فعلیت تعلق رکھتی ہے اور مادہ پر وہی آثار مرتب ہوں گے روح جس کی طالب ہے۔ ما بین ذات الہی اور مادیات یا جسمانی عالم کے نفس مرتبہ وسط میں ہے اور نفس ہی عالم فلکیات کے وجود کی علت ہے۔ نفس عالم سے نفس انسانی پیدا ہوا ہے اپنی ماہیت سے یعنی اپنے افعال میں وہ بدن کے ساتھ وابستہ ہے جس کے ساتھ یہ ملانی لگتی ہے۔ لیکن اپنی روحانی ماہیت کے اعتبار سے وہ بدن سے بے نیاز ہے لہذا

یہ مسئلہ جدید علم نفس کا ہے کہ محرک اور احساس کا تعلق نسبت ہندسی پر یعنی ایک درجہ کی قوت کے اثرات کے لئے دو چند اور دو قوت کے احساس کے لئے چہار چند مقدار محرک کی درکار ہے ۱۲۔ مترجم۔

تأثیرات کو اکب جو کہ طبعی حوادث پر قدرت رکھتے ہیں نفس پر کوئی اثر نہیں رکھتے۔ کندی یہ کہتا ہے کہ ہمارا نفس سبب اور غیر فانی جوہر ہے۔ کہ عالم عقل سے محسوسات میں اترا ہے مگر اس کو اپنی اگلی حالت کی یاد دلائی گئی ہے۔ اس کو اس عالم میں سکون نہیں ہے کیونکہ اسکی متعدد خواہشیں ہیں جو یہاں پوری ہونے نہیں پاتیں۔ لہذا اسکو عالم ہوتا ہے۔ واقعی اس آمد و رفت کی دنیا میں کوئی شے پائدار نہیں ہے جس سے ہم اپنے مطلوب حقیقی سے جدا ہو سکیں۔ صرف عالم عقل میں استواری پائی جاتی ہے پس اگر ہم چاہتے ہوں کہ ہماری آرزوئیں پوری ہوں اور جو شے ہم کو عزیز ہے اس سے محروم نہ رہیں تو ہم کو چاہئے کہ ہم قدیم سعادت عقل کی طرف رجوع کریں۔ خوف خدا علوم اور اعمال حسنہ۔ لیکن اگر صرف مادی اُملاک کی پیروی کریں اس خیال سے کہ وہ باقی رہ سکتی ہے تو ہم طلبِ مجال کرتے ہیں۔

۵۔ کندی کا نظریہ علم ہر مطابق اسکی اخلاقی اور مابعد الطبیعی اشیائیت کے ہے محسوس اور روحانی۔ اسکے اعتبار سے علم وہ علم ہے جو اس سے ہم ہو چکتا ہے یا وہ علم جو عقل سے حاصل ہوتا ہے اور کچھ باہر۔ دہم اور خیال ہے جو ایک درمیانی قوت ہے جو اس جزئی کا فہم حاصل کرتے ہیں یا مادی صورت کا لیکن عقل کو کلی کا اور اک ہوتا ہے نوع انفس یا روحانی صورت کا اور جس طرح محسوس اور اس ایک ہی چیز ہے اسی طرح عقل اور معقول ایک ہی ہے یعنی عقل اور عاقل اور معقول ایک ہیں۔

اس موقع پر مسئلہ عقل یا روح یا ذہن کا اولیٰ اول پیدا ہوتا ہے جس صورت میں اب پیدا ہوا تھا ایسی ہی صورت میں کچھ تغیر کے ساتھ اس مسئلے نے متاخرین حکماء اسلام کو بہت کچھ مصروف رکھا۔ یہ مسئلہ فلسفۃ اسلام کی خصوصیات سے تعلق رکھتا ہے ہر زمانہ میں باقی رہا۔ اور جس طرح بحث کلیات کے ساتھ عہد وسطیٰ کے جیساویوں میں مقصد خاص سے علمی دلچسپی نمایاں ہے اسی طرح اہل اسلام کی فلسفیانہ بحثوں میں قوتِ مدرکہ یا عقل کرنے والی روح جو عقلی ترقی میں ذہنی ضروریات سے ہے ہر موقع پر سامنے آ جاتی ہے۔

کندی کے نزدیک روح چار قسم کی ہے، اول روح جسکی حقیقت دائمی ہے

جو کہ عالم کے کل روحانیات کی علت اور اصل ہے بلاشبہ خدائے تعالیٰ یا روح اول نے پیدا کیا دوسری روح کو جس میں نفس انسانی کے تعقل کرنے کی استعداد یا امکان موجود تھا۔ تیسرے ایک ملکہ عقل بالملکہ، یا بالفعل تصرف نفس کا جو کہ نفس انسان جب چاہے استعمال کرے جسطرح لکھنے والا تحریر کا ملکہ رکھتا ہے اور جب چاہتا ہے اسکو کام میں لاتا ہے۔ چوتھے اور سب کے بعد فعلیت جسکے ذریعے وہ حقیقت جو نفس کے اندر ہے اس حقیقت کی طرف جاسکتی ہے جو خارج میں موجود ہے۔ فعلیت جسکا بھی ذکر کیا گیا کندی کے نزدیک خود انسان کا فعل ہے حالانکہ علت اولیٰ روح سرمدی کی طرف بالقوہ کو بالفعل یا ملکہ میں لانا منسوب کیا ہے یعنی بالفعل کرنا بالقوہ یا امکان کا حقیقی روح یا ذہن جو کہ عالم بالا سے ملا ہے اور تیسری عقل کو اسی لئے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ قدیم رائے یہ تھی کہ ہمارے کل علوم اشیاء کے بارے میں ضرور ہے کہ ایسے منبع سے ہوں جو ہماری ذات سے خارج ہے اس کی یہ صورت ہوئی کہ عقل مستفاد یا وہ روح جو کہ عالم بالا سے ملی ہے تمام عربی فلسفہ میں موجود ہے اور وہاں سے عیسائی فلسفہ میں پہنچا پائی گئی ہے سو اتفاق سے یہ نظریہ تقریباً سچا ہے جہاں تک اس فلسفہ کو اپنی بستی سے تعلق ہے کیونکہ روح فعلی جس نے اسکو پیدا کیا ہے وہ حقیقت جدیداً غلطونی اور سطا طالیس ہے۔

انسان ہمیشہ اپنے خدا یا خداؤں سے اپنے مقبوضات سے سب سے اعلیٰ چیز کو منسوب کرتے رہے ہیں۔ اہل اسلام کے متابیین انسان کے اخلاقی افعال کو خدائے تعالیٰ سے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ کی رائے میں علم کی اہمیت فعل سے بڑھی ہوئی ہے۔ فعل کو زیادہ تر اس محسوس عالم سے تعلق ہے جو کہ عالم سفلی ہے۔ یہ شاید خود انسان ہی کا ہے بذات خود لیکن اسکا سب سے اعلیٰ علم خالص عقل عالم بالا سے ہے۔ یعنی ذات خدائے (دجل شانہ)۔

بقیہ نوٹ صفحہ (۸۰) یہ لفظیں لاطینی الاصل ہیں میرے نزدیک اسکے ترجمہ کے لئے Geist روح یا ذہن کو ترجیح ہے کیونکہ اس میں خدا اور موجودات بھی داخل ہیں یا اخلاک کے روحانیات۔ اس کے مادہ اسکا فیصلہ دشوار ہے کہ رومن کے شخص کرنے میں کہاں تک افراد عقل عمل میں لائے ۱۲ مترجم انگریزی از جرمن۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ جیسا کندی نے بیان کیا ہے اُس کا سرخ مسئلہ اس
اسکندر افروزیسی تک پہنچتا ہے جسکو اُس نے کتاب نفس کے دوسرے مقالہ میں
بیان کیا ہے۔ لیکن اسکندر صاف صاف اتنا ہے کہ ارسطاطالیس کے نزدیک
ناؤس کی تین قسمیں ہیں۔ کندی بخلاف اسکے یہ کہتا ہے کہ ارسطاطالیس
کی رائے بیان کرتا ہوں۔ اس رائے میں جدید فیثاغوریسی اور جدید افلاطونی رائیں شریک
ہیں کیونکہ جہاں کہیں چار کا عدد ثابت ہو سکے وہاں افلاطون اور ارسطاطالیس دونوں
موافق ہیں۔

۶۔ اب ہم کندی کے فلسفہ کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔ کندی الہیات میں معتزلی تھا
اور جدید افلاطونی حکما میں داخل تھا اور بعض مسائل جدید فیثاغوریسی فلاسفہ سے اُسے
اخذ کئے تھے۔ سقراط شہید کفرِ اثنیہ کندی کے نزدیک انسانیت میں فردِ کامل تھا
سقراط کی ذات اسکے خاتمہ اور اُسکی تعلیمات پر اُس نے کئی کتابیں لکھی تھیں وہ یہ چاہتا
تھا کہ افلاطون ارسطاطالیس میں جدید افلاطونی انداز سے موافقت پیدا کرے۔
(اُن کے فلسفہ کو تطبیق دے)۔

روایت سے وہ پہلا شخص مانا گیا ہے جس نے اپنی تصنیفات میں ارسطاطالیس
کی بیرونی کی ہے اور یقیناً یہ بیان بالکل بے بنیاد نہیں ہے۔ اُسکی تصنیفات کی طولانی
فہرست میں ارسطاطالیس نمایاں مرتبہ پر ہے۔ صرف ارسطاطالیس کے ترجمہ سے اُسکی
تشفی نہیں ہوئی بلکہ اُس نے ترجموں کو غور سے پڑھا نظر ثانی کے بعد شرحیں لکھیں۔ بالجملہ
ارسطاطالیس کی طبیعیات اسکندر افروزیسی کی شرح اُسپر خاص طور سے موثر ہوئی۔ ایسے
بیانات جیسے عالم بالقویٰ الامتزاز ہے نہ بالفعل یہ کہ حرکت اعمار (متصل) ہے اور رایے
اور مسائل اُسکی طبیعت کے میلان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اُس زمانہ کے فلاسفہ
طبیعیہ اور اخوان الصفا بھی حرکت کو فعل اعداد کے منفصل قرار دیتے تھے۔ سب سے

لے حرکت من جملہ کمیات ہے کہیت کی دو قسمیں ہیں متصل اور منفصل متصل جیسے خط سطح جبرِ تعلیمی یا مکان احد
زمانہ اور حرکت پھر متصل کی دو قسمیں گئی ہیں قار اور غیر قار قار وہ جسکے اجزائی باقی رہیں مثل خط اور سطح کے غیر قار
کے اجزائی ہوتے تھے میں مثل حرکت اور زمان کے ۱۳۔

بڑھکے کندی نے اپنے زمانہ کے فلسفہ سے حکمو خرق عادت کا دعویٰ تھا بہت بڑا اختلا کیا کہ کیمیا سازی مکرو جیلہ ہے۔ فطرت کا خاص کام (مثلاً انواع فلزات کا بنانا) انسان کی قوت سے باہر ہے۔ کندی نے بڑی مضبوطی کے ساتھ اس فن سے انکار کیا ہے وہ کہتا تھا جو شخص کیمیا کے تجربوں میں مشغول ہے یا وہ اپنے آپ کو دعو کا دیتا ہے یا اور لوگوں مشہور طبیب رازی نے چاہا تھا کہ اسکو اس رائے سے پھیر لے۔

۲۔ کندی کا اثر ایک معلم اور مصنف کی حیثیت سے خصوصیت کے ساتھ ریاضیات احکام نجوم جغرافیہ اور طب پر موقوف تھا۔ اسکا وفادار شاگرد بڑا مشہور اور قابل قدر احمد ابن محمد الطیب الشہس تھا (۸۹۹ء) یہ سلطنت کا ایک عہدہ دار اور معتقد خلیفہ عباسی کا دوست تھا جسکی غفلت اور تلون سے اس پر لانا نزل ہوئی۔ شہس کیمیا کا حامل (دہوس) اور علم نجوم کا ماہر تھا گو شش کرتا تھا کہ خالق مطلق کی حکمت کا علم عجائبات قدرت سے حاصل کرے اسنے جغرافیہ اور تاریخ کا علم حاصل کر لیا تھا۔ ایک اور شاگرد کندی کا زیادہ مشہور تھا ابو معشر (۸۸۵ء) جسکی تمام شہرت علم نجوم پر منحصر تھی۔ جب اس کی عمر ۴۰ سال کی ہوئی تو کندی کی غفلت اسکے دل میں جا گزیر ہوئی۔ اس زمانے تک وہ بہت جوش و خروش کے ساتھ فلسفہ کا مباحثہ تھا۔ پہلے اسکو علم نجوم کا شوق ہوا اور اس نے ریاضیات کا سطحی علم حاصل کیا۔ خواہ یہ حقیقت ہو خواہ افسانہ اسے نصاب تعلیم سے ہر موقع پر خصوصیت کے ساتھ شوق خفائق اشیا کے فہم کا پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ کما حقہ ادراک حقیقت کا حاصل ہونا پہلی صدیاں عرب کے علوم کی اسی انداز سے گزریں۔

کندی کے فرقے کے لوگ کسی طرح اپنے استاد سے آگے نہیں بڑھے اسکی ذہن کے نتائج سے حکمو کچھ نہیں پہنچا سوا وہ ایک جلوں کے جو مختلف مقامات سے لئے گئے ہیں اور وہ بھی دو سری کتابوں میں منقول ہیں ممکن ہے کہ رسائل اخوان الصفا میں کندی کا کوئی مضمون یا عبارت محفوظ ہو لیکن ہماری دانست کی حد تک ثبوت غیر ممکن ہے۔

۲۔ فارابی -

۱۔ دسویں صدی میں منطقیین اور مابعد الطبیعیین اور فلاسفہ فطرت میں امتیاز پیدا ہو گیا تھا۔ منطقیین اور مابعد الطبیعیین کا طریقہ تحقیق بہت جھیک اور خفا تھا مابعد ہے نسبت

مشکلیں کے فلسفہ فطرت میں جن مضامین پر بحث ہوتی ہے اُن کے علاوہ عقلی موضوعات پر اہل منطق و مابعد الطبیعت و جنکو عموماً معقولی کہتے ہیں، بحث کرتے ہیں۔ ان لوگوں نے فیثاغورس کو ترک کر دیا تھا اور ارسطاطالیس کی ہدایت پر کار بند تھے مگر جدید افلاطونی اشتراقیین کے ہمیں میں اس موقع پر یکو علمی شوق کے دو شعبوں سے کام پڑتا ہے۔ فلاسفہ فطرت (طبیعیین) یہ لوگ کم و بیش اعیان حقائق یا واقعات فطرت کی تحقیق میں منہمک تھے مثلاً جغرافیہ یا علم الانساب (علم نسل انسانی)۔ یہ لوگ ہر بہت میں خواص یا تاثیرات اشیاء کی تحقیق میں مصروف تھے اور اُنکے نزدیک مابہیات اشیاء کا پتہ خواص و افعال سے چل سکتا ہے جب یہ لوگ فطرت نفس اور روح کی حدوں سے گزر کے ذات الہی کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اُنکی اصطلاح میں یہ علت اولیٰ کی تلاش ہے یا خالق حکیم و دانا جسکی نیکی اور دانائی اُنکے مخلوقات سے ظاہر ہوتی ہے۔ اہل منطق کا طریقہ ان سے بالکل مختلف ہے۔ جزییات اہل منطق کے نزدیک دوسرے مرتبے یعنی معقولی حکما کی نظر میں۔ اُنکی قدر اسی حد تک ہے کہ وہ کلیات سے نکلے ہیں طبعیین اثر یا افعال سے ابتدا کرتے ہیں منطقیین اشیاء کو اُنکے اصول سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہر جگہ وہ یہ تحقیق کرتے ہیں کہ تصور یا مابہیات اشیاء کیا ہے اور اُس سے اوپر کی طرف جاتے ہیں سب سے اعلیٰ تک۔ اس تقابل کو جنوبی سمجھنے کی ایک مثال یہ ہے کہ وہ خدا کے تعالیٰ کی صفت خلق سے ابتدا نہیں کرتے بلکہ اُنکے نزدیک پہلا مسئلہ یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے۔ ایک مدت کے گزرنے کے بعد منطقی بھی طبعی فرقے کی پیروی کرتے ہیں جیسے معتزلہ علم کلام میں دینچیم دوم (۳۴۵ھ) پہلے خدا کے تعالیٰ کے کاموں سے ابتدا کر کے اُسکے وجود سے بحث کرتے ہیں۔

رازی طبعیین کے مسلک پر چلتا ہے وہ اس فرقے کا سچا نمائندہ ہے اور منطق اور مابعد الطبیعیات کی کوششوں کے لئے گندی اور دوسرے معقولیوں نے راستہ صاف کیا اور رازی کا چھوٹا معاصر ابو نصر ابن محمد بن ترخان ابن الخلفا رابی ہوا۔
۲۔ ہم یقین کے ساتھ فارابی کے سوانح عمری اور تعلیم کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے وہ ایک خاموش آدمی تھا فلسفہ اور خوض و فکر میں اہمک اڑھتا تھا وہ لباس درویشی میں امن و امان سے بسر کرتا تھا اور بڑے آدمی اُنکی حمایت پر تھے اُسکا باپ خادس کا

ایک جرنیل تھا وہ خود مقام و اسبج میں پیدا ہوا جو ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام فاراب کے ضلع میں ترکستان میں دریائے جیوں کے اُس پار واقع تھا۔ اُسکی تعلیم ہندو میں اور کچھ عیسائی استاد یوحنا ابن حیلان کی توجہ سے ہوئی اُسکی تعلیم میں ادبیات اور ریاضی کے شعبے داخل تھے جس سے مثلث یا مربع تصاب علوم کا جو عہد وسطیٰ میں مشہور تھا پورا ہوا۔ اُسکے بعد بعض رسائل خصوصاً جو موسیقی پر ہیں اُسکی ریاضی کی تعلیم پر شہادت دیتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ دنیا کی تمام زبانیں بولتا تھا جسکی تعداد ستہ تباہی لگی ہے۔ یہ تو بدیہی ہے کہ وہ ترکی اور فارسی خوب جانتا تھا۔ عربی میں وہ صفائی کے ساتھ لکھ سکتا تھا اور اچھی عربی لکھتا تھا لکچرہ بعض اوقات مرادف الفاظ اور برابر کے جملے لکھنے کے شوق میں فلسفیانہ حقیقت نگاری کو نقصان پہنچاتا ہے۔

فلسفہ جس سے فارابی واقف تھا مرو کے ایک فرقے سے پیدا ہوئی تھی اور شاید یہاں کے لوگ مابعد الطبیعیات کے مسائل پر زیادہ توجہ کرتے تھے بہ نسبت بصرہ اور حران کے علما کے کیونکہ یہاں زیادہ طبیعیات کی جانب میلان تھا۔ بغداد جہاں اُس نے ایک مدت صحت کی تھی اور کئی برس کھینچیں وہ وہاں سے حلب چلا گیا اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نقل و حرکت کا سبب سیاسی فتنے تھے حلب میں وہ سیف الدولہ کے عظیم الشان دربار سے وابستہ ہوا۔ اُسکے آخر عمر کے سال گوشہ غفلت میں صرف ہوئے ہوں گے نہ کہ دربار میں اُس نے دمشق میں سفر کی حالت میں وفات پائی وہ پندرہ سو ۹۷۰ میں اور بیان کیا گیا ہے کہ اُس کے مرنے پر بادشاہ نے خود صوفیوں کا لباس پہن کے اُسکے جنازے کی نماز پڑھائی۔ کہتے ہیں کہ اُسکا سن اسی برس کا تھا اور وہ سترہ طرفوں سے بھی معلوم ہے کہ اُس نے بہت کثرت سے وفات پائی۔ اُسکا مہار اور کتاب علوم میں شریک ابو بشر تھی اُسکے دس برس کے قبل فوت ہو چکا تھا۔ اور اُسکا شاگرد ابو ذکر یا بھی ابن عدی ۶۴۲ھ میں فوت ہوا۔ اکاسی برس کی عمر میں۔

۳۔ اُسکے تصانیف کے اوقات ترتیب وار تحقیق نہیں ہوئے چھوٹے چھوٹے رسالے

۱۔ یورپی مصنف مسلمان کے بڑے علما کو بھی علما کا شاگرد کہتا ہے علامہ کا اس دعوے کا کوئی ثبوت نہیں دیتا غرض کہ دعویٰ اُسکا بلا دلیل ہے ہمارے فہم

جس میں اُس نے متکلمین اور طبعیین سے خطاب کیا ہے جس صورت میں وہ ہم تک پہنچے ہیں اگر سب اصلی ہوں تو وہ اُسکے عہد جوانی کے تصانیف میں جو مشہور ہو گئے تھے۔ لیکن اُسکی پختہ کاری ارسطاطالیس کے تصنیفات پر صرف ہوئی۔ اسی لئے اُسکو مشرق میں معلم ثانی کا خطاب دیا گیا ہے یعنی دوسرا ارسطاطالیس۔

اُسکے زمانے سے تعدا ارسطاطالیس کی کتابوں کی یا کم از کم ان کتابوں کی جو ارسطاطالیس کی طرف منسوب ہیں جنکا ترجمہ اور شرحیں فارابی کے انداز پر ہوئیں وہ سب معین ہو چکی تھیں اولاً اٹھو تھوٹھائے منطق کے میں یعنی قالیغوریاس۔ پرنیاس۔ اناطوطیقہ اولی۔ اناطوطیقہ ثانی۔ طوطیقی۔ تسوسط۔ ریٹورٹیقیہ۔ پوٹیقہ۔ اُسکے بعد وہ کتابیں ہیں جو طبیعیات کے بارے میں ہیں۔ کلیات طبیعی۔ کتاب السماء والعالم۔ کتاب کون و فساد علم کائنات الحو۔ علم نفس کتاب حاس و محسوس۔ کتاب نباتات۔ کتاب حیوانات اور ان سب کے بعد اربعہ طبیعیات اور اخلاق اور سیاسیات وغیرہ ہیں۔

وہ کتاب جو ارسطاطالیس کی اٹھو جیاد الہیات کے نام سے مشہور اور ارسطو کی طرف منسوب ہے فارابی بھی اُسکو ارسطو کی تصنیف جانتا تھا۔ جدید اخلاطونی انداز اور کسی قدر اسلام سے تطبیق کے بعد۔ فارابی نے ارسطاطالیس اور افلاطون کی مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اُسکے نزدیک دونوں میں کوئی اختلاف رائے نہ تھا، جس ضرورت کا اسکو احساس ہوا وہ امتیازی انتقاد بلکہ عالم پر جامع اور قطعی نظر اور اُسکی ضرورت کا پورا ہونا ہے یہ ضرورت علمی نہ تھی بلکہ مذہبی تھی۔ اس لئے اُس نے فلسفیانہ اختلافات سے قطع نظر کی ہے۔ اخلاطون اور ارسطاطالیس میں جو کچھ فرق ہے وہ اسلوب کا فرق ہے یا عبارت کا یا عملی حساب کے بارے میں حکمت میں دونوں کی حکیمانہ تعلیم یکساں ہے۔ یہ دونوں فلسفہ کے امام اور مستند تھے اور یہ دیکھ کے کہ یہ دونوں مستقل ذہن رکھتے ہیں اور دونوں مجدد ہیں تو وہ استناد جو دونوں کے اتفاق رائے پر ہو سکتا ہے اُسکی صحت فارابی کی نظریں کل مسلم جماعت کے اعتقاد کو رانہ تقلید پر ترجیح رکھتی ہے۔

لے مقالات۔ تصورات حجت۔ حیاس۔ مائزہ وسط۔ بلاغت۔ شتر۔

لے اس مقام پر بھی یوروپی مصنف نے اپنی جہالت یا تعصب سے فارابی پر اتہام کیا ہے یہ ہم اہل اسلام کی نظر میں

۴۔ فارابی کا شمار اطباء میں بھی ہے لیکن نظامِ ہر اس نے طبابت کبھی نہیں کی۔ وہ ہمتی روحانی فنِ علاج میں بالکل مہربان تھا نفس کی صفائی اور پاکیزگی کو وہ کلِ فلسفہ کا شمرہ کہتا ہے اور وہ حق کی محبت کو ارسطو کا ایس کی رائے پر بھی فوق دیتا ہے حق کا درت ہونا چاہیے خواہ ارسطو کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ چاہے کہ حکمِ انکا نے والی قوت کی ترتیب علمِ ہند سے اور منطق سے طبیعیات اور ذہنیات کے مطالعہ کے لئے۔ فارابی علوم کے مختلف شعبوں کی طرف کم تر متوجہ ہے اسکی پوری قوت منطق اور مابعد الطبیعیات اور اصولِ طبیعیات پر جمی ہوئی ہے، فلسفہ اسکی نزدیک علمِ الوجود ہے من حیث وجود اس علم کے اکتساب سے ہم لاهوت سے مشابہت پیدا کرتے ہیں یہ ایک جامع علم ہے جو عالم کا نقشہ مجموعہ کائنات کی حیثیت سے ہمارے سامنے کھینچ دیتا ہے۔ فارابی مشکلیں پر یہ الزام عاید کرتا ہے کہ وہ علمی برہان کو عام شعور کے اظہار پر مبنی قرار دیتے بغیر اسکی جانچے ہوئے اور فلسفہ طبعیین کو یہ الزام دیتا ہے کہ یہ لوگ صرف اشیا کے اثرات میں مصروف رہتے ہیں لہذا آثارِ عالم کے تقابل کے ماوراء بھی قلم نہیں اٹھاتے ان کو عالم کا ادراک اسکی مجموعی حیثیت سے بطور شے واحد کے۔ ہرگز نہیں ہوتا۔ وہ مشکلیں کا مقابلہ عقل کو اسکی مرکز پر قائم کر کے اور طبعیین کا مقابلہ سببِ اول واحد کے وجود کو ایک موضوع بحث قرار دے کر کر سکتا تھا۔ لہذا ہم کو اسکی تاریخی اور تعلیمی عنایات کی داد دینے کے پہلے چاہئے کہ اسکی منطق اور پھر مابعد الطبیعیات کو اور سب کے بعد اسکی طبیعیات اور عملی فلسفہ کا کچھ مختصر بیان لکھیں۔

۵۔ فارابی کی منطق محض ایک تحلیلِ عالمانہ فکر یا عقل کی نہیں ہے۔ اس میں اسکی سوا اکثر فوائدِ صرفی و نحوئی اور نظریہ علم کی بحث بھی موجود ہے۔ صرف و نحو سے ایک قوم کی صرف و نحو مقصود

بقیہ ماشیہ صفحہ ۸۶) انفراد قابلِ نفرت ہے کسی مسلمان حکیم یا عالم کو یہ جرات نہیں ہو سکتی جو رسول مقبول کی پیروی کو کورانہ تقلید کہہ سکے جبکہ قرآن مجید میں صاف صاف ہدایت ہے کہ کوئی رسول اللہ اسوۃ حسنہ خلاصہ مطلب یہ کہ تمھارے لئے رسول اللہ کی ذات مقدس میں ایک نیک پیروی ہے فارابی نے اپنی کسی کتاب میں ایسی ہیودہ بات نہیں کہی کہ وہ یونانی حکیموں کا اتفاقِ اسلام کی تعلیم پر ترجیح رکھتا ہے یہ بہتان ہے بلکہ بہتانِ عظیم ۱۲ ہادی۔

منطق کل انسانوں کے عقل کا بیان الفاظ و عبارت میں من حیث مجموع ہوتا کہ انہیں خطائے واقع ہو۔ مفرد اجزاء منطق سے شروع کر کے پیچیدہ مرکبات تک یعنی الفاظ سے جملہ و عبارت تک یہ نظام قائم رہے۔ منطق کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں باعتبار موضوع کی اخافت کے طرف بالفعل (حقیقت) کے اول میں تعلیم معرفت اور معرفت (تصورات) کی بحث ہے دو سری میں تصدیق اور حجت اور ثبوت کی بحث ہے۔ تصورات جن میں تعریفات (حدود) داخل ہیں بلحاظ ترتیب ظاہری کے بذات خود بالفعلیت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے یعنی نہ وہ سچ ہیں نہ جھوٹ۔ تصورات میں فارابی سب سے بسیط نفسیاتی صورتوں کا اختیار کرتا ہے یعنی استحضارات جزئیات اشیاء کے جو ادراک حسی سے پیدا ہوتے ہیں اور وہ تصورات جو ذہن پر ابتدا سے منظم ہیں مثلاً ضروری اور بالفعل او ممکن۔ یہ استحضارات اور تصورات بلا واسطہ یقینی ہیں۔ ممکن ہے کہ انسان کا ذہن انکی طرف متوجہ ہو اور نفس انکا مشاہدہ کر لیکن اُن پر برہان نہیں قائم ہو سکتی نہ کسی چیز سے جو معلوم ہو انکے صدور کی توضیح ہو سکتی ہے۔ یہ خود ہی صاف اور واضح ہیں اور انکا یقین بھی اعلیٰ درجہ کا ہے۔

تصورات کے جوڑنے سے تصدیقات بنے ہیں اور یہ یا سچ ہوں گے یا جھوٹ انکی بنا دریافت کرنے کیلئے حکمو عمل استدلال اور ثبوت سے رجوع کرنا ہوگا بعض تصدیقات سے جو ابتدائے شعور سے عقل کے سامنے ہیں یہی ہیں اور انکی لئے حجت کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسے تصدیقات مبادی تصدیقات یا علوم متعارفہ تمام علموں کے لئے ہیں۔ ریاضیات کے لئے ابعاد طبیعیات کے لئے علم اخلاق کے لئے۔

مسئلہ ثبوت جس کے ذریعہ سے معلوم اور یقینی سے معمول کو دریافت کرتے ہیں فارابی کے نزدیک منطق صحیح مفہوم کے اعتبار سے علم حاصل کرتا ہے تصورات عامہ کا یا اجناس طالیہ کا جنکو فاطیغوریاس (مقولات) کہتے ہیں اور انکی ترکیب سے تصدیق بنتی ہے جکا ذکر (ایسیا) یعنی باب تصدیقات یا قضایا میں ہے اور اسکے بعد محبت ہے (انالوطیغہ اولی) میں صرف اعتنا ہی مقالہ محبت کا ہے۔ اور ثبوت کے مسئلہ میں اصل سے دریافت کرنا فارم یعنی اصول کا ہے جو کلیۃً صحیح اور ضروری کے علم سے تعلق رکھتے ہیں اور یہی علم فلسفہ ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر قانون تناقض (اجتماع نقیضین محال ہے) سب سے اعلیٰ اصول سے ہے اس قانون سے صدق (سچائی) یا ضرورت قضیہ کی ثابت ہوتی ہے اور اسکے ساتھ ہی کذب

(جھوٹ)، یا عدم امکان اس کے تفسیر کا معلوم ہو جاتا ہے اور علم تفسیر میں شعور کا ایک ہی فعل ہے۔ اس طرح نظر سے فارابی کے نزدیک افلاطون کی قطعی تقسیم دو دو اثبات و سلب) میں ترجیح رکھتی اور ساطالیس کی تقسیم کثرت پر دیکھو کہ تقسیم کثرت میں حصر عقلی نہیں ہوتا۔ اور فارابی محض صوری جانب سے ثبوت کے راضی نہیں ہے۔ چاہے کہ ثبوت صرف حقیقت کی طرف دلالت کرنے والا نہ ہو بلکہ ایک طریقہ یا اسلوب کے بلکہ اصل حقیقت کو دریافت کرے۔ چاہے کہ ثبوت علم کو پیدا کرے تصدیقات سے فارابی صرف اس طرح بحث نہیں کی کہ اس سے تیاس کا مواد ملتا ہے بلکہ تصدیق کی ماہیت اور اس کے صدق سے بحث کرتا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ تصدیق محض باعتبار صورت درست نہ ہو بلکہ معنادرست ہو یعنی نفس الامر میں صادق ہو ان علوم پر نظر کر کے جن سے تصدیق کو تعلق ہو۔ منطق محض ایک آلہ نہیں ہے بلکہ فلسفہ کا جزو مقوم ہے۔ یہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ نظریہ ثبوت کی انتہا ضروری علم ہے جو کہ مطابقت رکھتا ہے ضروری وجود سے۔ لیکن ضرورت کے ماوراء امکان کی محالیت ہے جو بہت وسیع ہے اس سے ہلکو فنی علم حاصل ہوتا ہے (یعنی قریب بصدق و یقین)۔ ظن کے مختلف درجے ہیں یعنی وہ اطوار جسے ممکن کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ان کی بحث طوبقی (یا کتاب المطالب یا مناظرے) میں ہے اور اس سے ملحق ہے سفسطہ کی کتاب اور ریٹورقہ علم البلاغت اور بطریق علم شعر۔ اور اعتبارات سے تین علم جن کا انہیں ذکر ہوا ہے یعنی سفسطہ و بلاغت و شعر۔ ان کو عمل سے تعلق ہے لیکن فارابی نے ان کو طوبقی (مطالب) سے ملا کے ایک دایا لکٹک یعنی کلام پیدا کیا ہے جسکو وہ ظاہریت سمجھتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقی سائنس (علم) کی بنا ضروری تھا یا پر ہونا چاہیے جنکا بیان انالوطیقہ ثانیہ میں ہے لیکن ظن درجہ بدرجہ تنزل کر کے وہم کے مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے مدلی تصدیقات سے شریات تک۔ اس میزان میں شعر سب سے سب سے مرتبہ پر ہے جو فارابی کے نزدیک کذب اور خلاف اخلاق لغویت کی حد میں آ جاتا ہے۔

ایسا عجوبی جو فرغوریوس کی تفسیر ہے اس کے ضمیمہ میں فارابی نے کلیات پر اپنی رائے کا

۱۰ یعنی تفسیر کا علم دو علم نہیں بلکہ ایک ہی علم ہے ۱۲ مترجم

۱۱ قطعی تفسیر نفی و اثبات میں اس طرح کہ لفظ ب ہے یا لا۔ ب ہے اور ب یا ج ہے یا لا۔ ج ہے تقسیم کثرت

۱۲ تقسیم ہے ب و د اور ب تقسیم ہے ۵ و ۱۲ مترجم

اظہار کیا ہے۔ اسکے نزدیک خبریات نہ صرف اشیا میں اور ادراک حسی میں بلکہ اتقل میں بھی آتے ہیں اسی طرح کلیات نہ صرف بطور عرض کے افراد اشیا میں موجود ہیں بلکہ جوہر کی حیثیت سے ذہن میں بھی موجود ہیں۔ ذہن انسان کلیات کا انتزاع کرتا ہے اشیا سے لیکن قبل انتزاع بھی یہ وجود رکھتے ہیں۔ واقعی یہ تین امتیاز قبل حقیقت فی الحقیقت اور بعد حقیقت فارابی کے فلسفہ میں موجود کیا وجود مطلق بھی کلیات سے ہے کیا وجود دراصل ایک محمول ہے یا یہ سوال فلسفہ میں بڑے شور و شر کا باعث ہوا۔ فارابی نے اسکا پورا اور صحیح جواب دیا اسکے نزدیک وجود ایک نسبی یا منطقی نسبت ہے نہ کہ مقولہ حقیقت جس سے اشیا کے باب میں کوئی اظہار ہو سکے کسی شے کا وجود خود وہ شے ہے کچھ اور نہیں ہے۔

۶۔ خیال کا رخ جو منطق میں پایا گیا ہے وہ مابعد الطبیعیات میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ متغیر اور ابدی کے عوض امکان اور وجوب کے تصور نکلتے ہیں۔

فارابی کے نزدیک ہر شے جو نفس الامری میں موجود ہے یا واجب ہے یا ممکن ہے کوئی تیسری قسم وجود کی نہیں۔ پس جو شے ممکن ہے اسکی تحقیق کے لئے ایک علت کا ہونا ضرور ہے کیونکہ سلسلہ علتوں کا جواز اتنا ہی ہو جو بن نہیں ہو سکتا پس ہم ایک وجود کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جسکا ہونا واجب (مزدوری) ہو جو خود معلول ہو جو اعلیٰ درجہ کا کمال رکھتا ہو اور حقیقت مطلق حکمت خیر محض میں علم ہو جسکی ذات میں علم اور معلوم دونوں ایک ہوں وہ جسکی فطرت اسے اعلیٰ نیکی اور جمال کو دوست رکھتا ہو فطرت اسی کی ہے دکل شے يرجع الیہ ترجمہ، اس ہستی کے ہونے کا ثبوت نہیں دیا جاتا کیونکہ وہ خود ہی ثبوت ہے اور سبب اول ہے کل اشیا رکاحسبکی ذات میں صدق اور حقیقت دونوں منطبق ہیں اور ایسے موجود کی ہستی ہی میں وحدت شامل ہے۔ وہ ایک ہی ہے کیونکہ اگر دو موجود مطلق ہوں تو وہ ہر ایک الہیوں سے مابہ الاشتراک اور مابہ الاختیار رکھتا ہوگا اس صورت میں دونوں بسیط نہ رہیں گے بلکہ ہر ایک مرکب ہو جائے گا مابہ الاشتراک اور

۷۔ یعنی کل کا وجود ذہنی جو ہریت رکھتا ہے۔ کلیات محض اعراض نہیں ہیں بلکہ حقیقت ذہنی رکھتے ہیں ۱۲ مترجم۔

۸۔ یعنی کلیات کا وجود ہماری نسبت سے انتزاعی ہے لیکن کلیات یہ مستثنیٰ ہیں انتزاع سے اگر کوئی نہ بھی انتزاع کرنا تو یہ موجود ہوتے ۱۲ مترجم۔

بابہ الامتیاز سے پہنچتی سب سے کامل ہستی ہے چاہئے کہ من جمیع الوجوہ واحد ہو۔

وجود اول و وحدہ لا شریک لہ عین حقیقت کو ہم خدا کہتے ہیں اور چونکہ اس کی ذات شے واحد ہے وہ جس فصل و فصل اور حد ہے برابر ہے اس کی تعریف محال ہے۔ لیکن انسان اس کو اسما و حسنی سے یاد کرتا ہے جو کل عزت و جلال اور کل خیر و دلاست کرتے ہیں کیونکہ طریقت میں الفاظ اپنے مفہوم سے دور ہو جاتے ہیں اور مفاہیم کا کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ بعض اسما اس کی عین ذات پر دلاست کرتے ہیں دوسرے اسما ان اضافات پر جو اس کو مخلوقات سے ہیں۔ ان اضافات اعتباری سے اس کی وحدت ذات میں کوئی فرق نہیں آتا مگر ان سب کو مجاز سمجھنا چاہئے اور مرض خفیف مہی تمثیل پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ خدا کا وجود سب سے اعلیٰ ہے چاہئے کہ اس کا تصور بھی کامل تر ہو۔ ریاضی کے مفاہیم طبیعیات کے مفاہیم سے کامل تر ہیں کیونکہ ریاضی کامل موضوعات پر دلاست کرتی ہے لیکن کامل موضوعات کے ساتھ ہمارا وہی حال ہے جو کامل نور کے ساتھ ہے چہاڑی آنکھیں کمزور ہیں ہم اس نور کے دیکھنے کی تاب نہیں لاسکتے۔ جو نقصان مادے کے ساتھ لگا ہوا ہے ہماری عقل بھی اس کے لوث سے پاک نہیں ہے۔ ہم ترتیب وجود کے سلسلے میں خدا کو بہتر دیکھ سکتے ہیں بہ نسبت اس کی عین ذات۔

اس کی وحدت صرفہ سے کل کی ہستی نکلتی ہے کیونکہ اس کا علم سب سے بالا تر حوت ہے۔ خود خدا کو اپنی معرفت ہونا اس عالم کے وجود کا باعث ہے، کل اشیاء کے وجود کی علت قادر مطلق کا ارادہ نہیں ہے بلکہ وجوب کا علم۔ قدم سے تمام چیزوں کی صورتیں یا مثالیں خدا میں اس کے علم ازلی میں موجود ہیں۔ اور انکی ذات سے انزل میں اس کی صورت بھی پیدا ہوئی جس کو کل ثنائی کہتے ہیں یا پہلی مخلوق روح جو سب سے اونچے آسمانی کرہ کو حرکت دیتی ہے۔ اس ترتیب میں پہلے درپے ایک روح دوسری سے پیدا ہوتے ہوتے آٹھ رو میں جو افلاک سے متعلق ہیں ہر ایک کی نوع جدا جدا ہے اور ہر ایک کامل ہے اور یہ افلاک کی پیدا کرنے والی ہیں۔ یہ نور و عین جو آسمانی فرشتے ہیں سب اس کے دوسرے درجے کی ہستیاں ہیں۔ تیسرے درجے میں عقل ہے جو انسان میں کام کرتی ہے اس کو بھی مقدس روح کہتے ہیں اور یہ آسمان اور زمین کو ملا دیتی ہے۔ نفس جو تیسرے درجے میں ہے یہ دو یعنی عقل اور نفس بذات خود انہی اصلی دوہرے پر نہیں باقی ہتھیں۔ بلکہ انسانوں کی کثیر تعداد کے اعتبار سے کثیر ہو جاتی ہیں۔ ان کے بعد صورت اور میوئی کا ظہور ہوتا ہے

یہ موجودات پانچویں اور چھٹے درجے کے ہیں اور ان پر سلسلہ روحانی موجودات کا ختم ہوتا ہے پہلے تین درجے خدا ارواح اور افلاک اور عقل فعال بذات خود میں ہیں اور تین درجے جو ان کے بعد میں نفس و صورت و ہیولی اگرچہ غیر جسمانی ہیں لیکن جب تک تخلیق میں داخل ہوتی ہیں جسمانی جس کا سبب روح کی تشکیل ہے اس کے بھی چھ درجے ہیں اجرام سماوی ابدان انسانی اجسام حیوانات غیر انسان یعنی ادنیٰ درجے کے حیوان۔ اجسام نباتات معدنیات۔ اور اجسام بسیط۔

غالباً فارابی کے عیسائی معلم کا اثر ان بحثوں میں ظاہر ہوتا ہے جس میں تین کے عدد کا متبع کیا گیا ہے۔ اس عدد کا یہی مفہوم ان میں ہے جیسا کہ چار کے عدد کا مفہوم فلاسفہ فطرت (طبیعیین) کے لئے ہے اصطلاحات سے بھی یہی خیال ظاہر ہوتا ہے۔

یہ بیان نفس ظاہر پر مبنی ہے۔ جدید افلاطونیت سے مضامین اخذ کئے گئے ہیں۔ خلق یا خروج عالم کا قدیم حکیمانہ طریقہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پہلی مخلوق روح (عقل اول) اپنے خالق کے عقل سے دوسری آسمانی روح (عقل ثانی) کو عالم وجود میں لائی۔ اور اسی روح (عقل اول) نے جب اپنی ذات کا عقل کیا اور اپنی ذات کی معرفت حاصل کی تو پہلا جسم (فلک محمد و الجہات) یا سب کے اوپر کا آسمانی گروہ جو کل عالم پر محیط ہے (اور اسی طرح یہ سلسلہ ضروری موالات سے جاری رہا یہاں تک کہ سب کے نیچے جو آسمان ہے یعنی فلک قمریہ اجوائہ نظر پر بعینہ بطیموس کے نظام افلاک کے مطابق ہے۔ اور یہ ہر تعلیم یافتہ شخص (جس نے کما حقہ کتاب علم کیا ہے) معلوم ہے کم از کم ڈینٹی Dante کی کو دیا اور جدید افلاطونی طریقہ اخلاکات سے۔ یہ سب افلاک بہتیت مجموعی سے ایک ہیں سلسلہ کہیں قطع نہیں ہوتا۔ عالم کی مکمل بنیاد بقا ایک ہی چیز ہے۔ عالم میں نہ صرف خدا سے تعالیٰ کی وحدانیت کا نقشہ کھینچا ہوا ہے بلکہ اس کی پاکیزگی کا بھی ظہور ہے اس خوبصورت نظام میں جو عالم پر عادی ہے۔ منطقی (عقلی) نظام عالم کا بعینہ اخلاقی نظام ہے۔ ۸۔ یہ زمین جو قمر کے نیچے ہے یہ بلاشبہ اجرام سماوی پر موقوف ہے تاہم وہ اثر

۱۔ ہر جگہ مسلمان بورہنی مصنف کے نزدیک عیسائیوں کے صنون مست مانے گئے ہیں لیکن ہم نے ہرگز نہیں مانا کہ فارابی کی کسی سی کا شاگرد تھا اور بغرض محال اگر ہو بھی تو اس سے کیا فائدہ عیسویت کا اور کیا نقص اسلام کا ہے۔ ۱۲۔

جو اوپر کی جانب ہے وہ دہلے اول میں بدانتہا کل کی ضروری ترتیب پر پڑتا ہے اگرچہ دوسرے مرتبہ پر جزئیات پر بھی ہوتا ہے مگر طبعی مشارکت کے فعل سے لہذا ایسے ضوابط سے جو تجربے سے پہلو معلوم ہوتے ہیں۔ اسطر اوجی و علم تنظیم یعنی علم احکام نجوم جیسے ہر جزئی امکانی یا غیر معمولی او ضائع کو اکب یا قرانات سے منسوب کیا جاتی ہے اس پر فارابی نے بحث کی ہے۔ لیکن کا یقینی علم موجود نہیں ہے اور جیسا کہ ارسطاطالیس نے بھی ہدایت کی ہے اکثر واقعات اس زمین پر اعلیٰ درجہ کے اتفاقی یا ممکن ہیں۔ ظلمات کے عالم کی ناکت اور ہے اور وہ باعتبار ماہیت زیادہ تر کامل ہے اور اس کے افعال ضروری تو انہیں کے مطابق ہیں افلاک اس عرضی عالم کو وہ چیزیں دیتے ہیں جو اچھی ہیں لہذا یہ بالکل غلط ہے کہ بعض تارے سعد ہیں اور بعض نحس ہیں۔ افلاک کی طبیعت ایک ہی ہے اور یہ طبیعت خیر ہے وہ نتیجہ جس پر فارابی اعتبارات مذکور سے پہنچتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ علم جو برائی صلاحیت رکھتا ہے اور بالکل یقینی ہے وہ صرف ریاضیات یا علم ہیئت سے ملتا ہے افلاک کے طبعی مطالعہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظنی ہے مگر مسائل اور غیب کی خبریں جو علم نجوم سے بہم پہنچتی ہیں وہ تردد سے خالی نہیں ہوتیں۔

عالم افلاک کے مقابل میں زیر فلک قمر عناصر رباعیہ کی سلطنت ہے اس سلطنت میں اضداد اور تغیرات ہیں۔ اس ملکات کی کثرت میں بھی ایک صعودی سلسلہ کی وحدت پائی جاتی ہے عناصر سے لیکر انسان تک فارابی اس مضمون میں کچھ زیادہ حدتیں نہ کر سکا۔ وہ اپنے منطقی مطمح نظر پر جا رہا اسے طبیعیات کے شعبوں پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ ان شعبوں کا علم اگلیا کو بھی وہ بلا تردد شمار کرتا رہا کیونکہ مادہ سے واحد ہونے پر اس نے اعتقاد کیا۔ اس پر فوراً فارابی کے مسئلہ انسان یا نفس انسانی کی طرف رجوع کرتے ہیں جس میں ایک حد تک دل چسپی ہے۔ ۴۔ نفس انسانی کی قوتیں یا قیاسیں سادہ ہی نہیں ہیں بلکہ انہیں ایک صعودی ترتیب ہے

۱۔ مسئلہ یہ ہے کہ عناصر، جبکہ ہولی ایک ہے اس لیے کون و فساد بیحد ایک عنصر کو دوسرے میں تبدیل ہو جانا ممکن ہے پس ایسا استحالہ یا تغیر اگر مرکبات میں بھی ہو تو کیا محب ہے خلافت قریریہ ہے کہ جب خاک کا آب یا ہوا یا آتش ہو جانا ممکن ہے تو انہیں کے سونا ہو جائیں کیا استبعاد ہے جو لوگ اگلیا کے حامل ہیں ان کا استدلال ایسا ہی ہے ۱۲ مترجم۔

ادنی قوت مادہ ہے اعلیٰ قوت کا پھر یہ صورت ہے پہلے کے لئے۔ سب سے اعلیٰ قوت یعنی تعقل غیر مادی ہے اور وہ جملہ صورتوں کی صورت ہے جو اس سے پیشتر ہیں۔ حیات نفس کی اشیا محسوسہ سے معقولہ کی جانب ترقی کرتی ہے بذریعہ قوت استحضار کے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ ضامن شامل ہے۔ ہر مسئلہ کا ایک عکس نکلتا ہے عمل میں میلان یا عدم میلان اور کمالات سے جنگو جو اس نے مہیا کیا ہے غیر منفک ہیں۔ اُنکے استحضارات کی جانب نفس ایک انداز اختیار کرتا ہے رضامندی یا نارضامندی بذریعہ ایجاب کے یا بذریعہ سلب کے۔ بالآخر عقل نیک یا بد کا حکم کرتی ہے اور ارادہ کو وداعی بخشی ہے اور تعمیہ کرتی ہے فن یا علم کو کل ادراک یا استحضار یا تعقل کے ساتھ ایک کوشش لگی رہتی ہے تاکہ ضروری نتیجہ تک رسائی ہو جس طرح گرمی کی شعاعیں نکلتی ہیں جو ہمارے۔

نفس وہ ہے جو جسم کے وجود کو کمال عطا کرتا ہے مگر وہ جو کمال عطا کرتا ہے وجود نفس کو وہ ذہن یا روح (عقل) ہے یہ روح درحقیقت تحقیقی انسان ہے۔

۱۰۔ پس بحث رجوع کرتی ہے ذہن یا روح کی طرف۔ انسانی روح ہر چیز ارضی ایک اعلیٰ طور کے وجود کی طرف عروج پاتی ہے یہ وجود جسمانی مقولات سے ترقی کرتے ہیں۔ پس ایک استعداد یا امکان کی حقیقت سے بچہ کے نفس میں ذہن یا عقل بالقوہ موجود ہے اور یہ عقل بالفعل ہو جاتی جب سمجھاتی ہے اور جسمانی صورتیں تجربے میں بذریعہ جو اس یا قوت متصرفہ (استحضار) کے داخل ہوتی ہیں لیکن یہ انتقال قوت سے فعل میں۔ تجربے کا تحقق (حقیقت ہو جانا) انسان کا کام نہیں ہے۔ بلکہ فوق الانسان روح سے اس کا وقوع ہوتا ہے۔ یہ روح سب سے نیچے آسمان فلک فہر کی روح سے خارج ہوتی ہے۔ اس طریقہ انسان کا علم ایک فوقانی عطیہ ہے نہ وہ علم جس کا کتاب ذہنی کوشش سے ہوا ہو۔ روح کی روشنی میں جو روح ہم سے بالاتر ہے ہماری قوت مزید جسمانی صورتوں کو معائنہ کرتی اور اسکے باعث سے تجربہ وسیع ہو کے علم معقولی ہو جاتا ہے۔ تجربہ فی الواقع صرف ان صورتوں کو اخذ کر لیتا ہے جو عالم مادی سے انتزاع کی گئی ہیں۔ لیکن مادی چیزوں سے

لے کسی مغفٹ کو اٹکے موصوف سے ذہن میں جدا کر کے اُس پر نظر کرنا عمل انتزاع ہے مثلاً سفید سے سفید انسان سے انسانیت ۱۲ مترجم۔

پہلے اور ان کے اوپر ایسی صورتیں اور موجودات تھیں عامہ موجود ہیں آسمانوں کی خالص ارواح ہیں۔ انسان اب آگاہی پاتا ہے ان مجرد صورتوں سے؛ انھیں صورتوں کے اثر سے انسان اپنے تجربے کا مفہوم سمجھ سکتا ہے۔ خدا سے ابتدا کر کے روح انسان تک اعلیٰ صورت اُسی پر تاثیر کرتی ہے جو طبعیک اسکے ماتحت ہے ہر درمیانی صورت قابل بھی ہے اور فاعل بھی یعنی اپنے مافوق سے قبول کرتی ہے اور ماتحت کو عطا کرتی ہے۔ بہ نسبت انسانی روح کے جو کہ فوق سے متاثر ہوتی ہے (عقل مستفاد) فوق انسانی روح جسکی تکوین سر سے آخر روح ظلی سے ہوئی فاعل یا کمون (عقل فعال) کہتے ہیں لیکن یہ علی الاطلاق فاعل نہیں ہے کیونکہ اسکی تاثیر مادہ کے وجود سے محدود ہے۔ خدائے تعالیٰ کی حقیقت کامل ہے۔ اور وہ قدیم سے فاعل روح ہے۔

روح انسان میں تین جہات ہیں (۱) امکان (۲) بالفعل (۳) فوق کی جانب سے متاثر ہونا۔ فارابی کی رائے میں اسکے یہ معنی ہوئے کہ ایک روحانی طور سے بالقوہ ہونا انسان کا بذریعہ (۲) تحقق اس علم کا جو بذریعہ تجربے کے اکتساب کیا ہو (۳) مافوق الحس کے علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو تمام تجربے پر مقدم ہے اور خود تجربے کی رغبت دلاتا ہے۔

روح کے درجے اور اسکا علم مطابق وجود کے درجوں کے ہے۔ جو نیچے کے درجے میں ہے اسکو مشوق ہے کہ اپنے سے اوپر والے تک رسائی کرے اور اوپر والے نیچے والے کو اپنے برابر کر لیتا ہے۔ جو روح ہم سے بالاتر ہے اور جس نے تمام ارضیات کو انکی صورتیں بخشی ہیں وہ ان منتشر صورتوں کو فراہم کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ سب عشق میں متحد ہو جائیں اولاً وہ صورتیں انسان میں مجتمع ہو جائیں۔ اور بلاشبک امکان اور حقیقت انسانی علم کی اس واقعہ پر موقوف ہے کہ وہی روح جسے جسمانیات کو انکی صورتیں عطا کی ہیں وہی انسان کو تصور (مثال) عطا کرتی ہے۔ منتشر صورتیں ارضیات کی انسانی روح

۱۔ ہم خدائے تعالیٰ پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے نہ فارابی نے کیا ہوگا یہ میلانی مذہب کی اصطلاح ہے اور انھیں کو مبارک رہے ہمارا خدا روح اور جسکا خالق ہے نہ کہ خود روح ہو نعوذ باللہ مترجم۔

میں پائی جاتی ہیں اور اس سبب سے روح انسانی سب سے اخیر آسمانی روح کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ آسمانی روح سے متحد ہونا۔ اور اس طرح خدا کے تعالیٰ تک رسائی کرنا۔ یہ مقصود ہے اور یہی سعادت ہے روح انسان کی۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قبل انسان کی موت کے ایسا اتحاد ممکن ہے فارابی کی رائے میں یا تو یہ مشکوک ہے یا بلا تامل نفی میں جواب دینا چاہئے۔ سب سے اعلیٰ سعادت جو اس حیات میں حاصل ہو سکتی ہے وہ معقولات کا علم ہے۔ مگر بدن سے جدا ہونے کے بعد نفس ناطقہ کو کامل آزادی مل سکتی ہے جس کا تعلق روح سے ہے۔ تو کیا نفس ایک شخص متعین کی حیثیت سے باقی رہے گا؟ یا صرف ایک لمحہ کے لئے وہ اعلیٰ عقل عالم کی ایک حالت ہے۔ اس مسئلہ میں فارابی کا بیان مجمل ہے اور اپنی مختلف تصانیف میں جو اس نے اس باب میں لکھا ہے اُس میں مطابقت نہیں ہے کہیں کچھ ہے دوسرے مقام پر کچھ اور ہے، اس کا بیان اس طور سے ہے۔ انسان مرنے کے بعد غائب ہو جاتا ہے (امتیاز شخصی باقی نہیں رہتا، ایک نسل کے بعد دوسری نسل پیدا ہوتی ہے اور مثل مثل کے ساتھ مل جاتا ہے اپنی اپنی نوع کے اعتبار سے۔ اور چونکہ نفوس ناطقہ مکان سے مقید نہیں ہیں وہ از روئے شمار دُگنے چو گنے ہوتے جاتے ہیں اے غیر النہایتہ جس طرح ایک تعقل کا دوسرے تعقل پر اضافہ ہوتا ہے اور قوت کا اضافہ قوت پر ہر نفس کو اپنے اوپر نظر ہوتی ہے اور دوسرے نفوس پر جو اسکے مثل ہیں اور نفس حسب قدر خوض و نظر کرتا ہے اُسی قدر انتہا کی لذت اُسکو حاصل ہوتی ہے (دیکھو گذشتہ صفحہ ۱۳)۔

۱۱۔ اب ہم فارابی کے فلسفہ عقلی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اُس کے علم اخلاق میں اور سیاست میں ہم کو اہل اسلام کی زندگی بسر کرنے کے طریقے ملتے ہیں اور معاشرت کے قریب تو جاتے ہیں۔ ایک یا دو ملکتے اُس کے سطح نظر کے پیش کئے جاسکتے ہیں۔

جس طرح منطق سے اصول علم کی توجیہ ہو سکتی ہے اُسی طرح علم اخلاق میں سیرت (چال چلن)،

یعنی امتیاز اپنی شخصیت خاص کا باقی رہے گا یا نہیں اس مسئلہ میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک شخصیت

متعینہ باقی نہ رہے گی بعض کے نزدیک باقی رہے گی ۱۲ مترجم۔

۱۳ مسئلہ یہ ہے کہ نفوس ناطقہ کی تعداد لامتناہی ہے ۱۲ مترجم۔

کے اساسی ضوابط سے بحث ہوتی ہے۔ اگرچہ اخلاق میں عمل اور تجربہ کی قدر و منزلت زیادہ کم بہ نسبت نظریہ علم کے جس میں عمل اور تجربہ کی زیادہ بحث نہیں ہوتی۔ علم اخلاق کی بحث میں خارجی نے کبھی تو اخلاطون سے زیادہ موافقت کی ہے اور کبھی ارسطاطالیس سے لیکن اکثر متفعلوں پر تصوف اور طریقت یا درویشی کے مذاق کو اختیار کیا ہے اور اس انداز میں فارابی دونوں پر سبقت لے گیا ہے۔ ماہرین الہیات کے خلاف بلاشبہ علم عقلی کو ان لوگوں نے مان لیا ہے لیکن اعمال و افعال کے ضوابط پر عقل کی رہنمائی کو نہیں تسلیم کرتے۔ یعنی حسن و قبح اشیا کا عقلی ہونا نہیں تجویز کرتے (فارابی نے بتکارادہ امر کہا ہے کہ عقل کسی شے کے اچھے اور برے ہونے کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ یعنی وہ عقل جو عالم بالا سے مستفاد ہے کس وجہ سے سیرت پر حکم نہیں لگا سکتی۔ خصوصاً اس اعتبار سے کہ علم (حکمت) سب سے بالاتر فضیلت ہے۔ فارابی نے بڑی زوردار عبارت میں بیان کیا ہے کہ اگر ایک شخص ارسطاطالیس کی کتابوں میں جو کچھ لکھا ہے اس کو کماحقہ جانتا ہے مگر اس نے اپنے علم کے موافق عمل نہیں کیا اور دوسرے شخص کے افعال بالکل ارسطاطالیس کی تعلیم کے موافق ہوں اگرچہ اسکو یہ علم نہ ہو کہ ارسطاطالیس نے کیا لکھا ہے تو بھی پہلے شخص کو دوسرے پر فضیلت ہوگی علم کا مرتبہ اخلاقی عمل سے بڑھا ہوا ہے ورنہ کسی فعل کے بارے میں علم کوئی حکم نہ لگا سکتا۔

نفس اپنی ماہیت کے اعتبار سے طلب رکھتا ہے۔ جس حد تک نفس میں اوراک اور استحضار کی قوتیں ہیں اسی حد تک ارادہ بھی سب سے مثلاً ادنیٰ درجے کے جانوروں کے۔ لیکن صرف انسان انتخاب کی آزادی رکھتا ہے اس نظر سے کہ قوت انتخاب مبنی ہے لطفی و عقلی، خیال پر۔ خاص عقل آزادی کے چیز سے ہے۔ آزادی متوف ہے ایسے دواعی پر جن کو تعقل نے پیدا کیا ہے۔ آزادی بعینہ وہی چیز ہے جو کہ ضروری بھی ہے بالآخر خدا کی مشیت اور حکمت اس کا اصل سبب ہے۔ اس محض سے فارابی مقدرات کا قائل ہے جو مزاحمت مادے کی طرف سے ہوتی ہے انسان کی آزادی میں جس کا مفہوم بیان ہو چکا ہے ظل انداز ہوتی ہے اور اسی سے انسان کی حکومت محسوس بہت ناقص طور سے قائم رہ سکتی ہے۔

لے یعنی خدا نے تعالیٰ نے سلسلہ مخلوقات کو ازل سے پیدا کر دیا ہے جو امور دنیا میں واقع ہوتے ہیں وہ سب تقدیر ازل کے نتائج میں ۱۲ مترجم۔

یہ حکومت کمال نہیں ہو سکتی جب تک نفس ناطقہ کو اسے کی قید سے نجات نہواو غلیظوں کی تہ پر نہ جو اُسپر چڑھی ہوئی ہے اُس سے روح کی حیات میں مخلصی نہو۔ یہ سب سے بڑی سعادت ہے جسکے لئے کوشش بلیغ ہونا چاہئے خاص اُسکی ذات کے لئے اور یہ سعادت بجاہتِ خیر محض ہے۔ نفس انسانی اسی خیر دنیکی کوتاہی کرتا ہے۔ جبکہ وہ اپنے سے بالاتر روح کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ٹھیک اُسی طرح جیسے ارواح فلکی سب سے اعلیٰ تر موجود (ذاتِ خدائے تعالیٰ) کی جستجو کرتی ہیں۔

۱۲۔ اخلاق میں بھی اصلی اخلاقی حالت کا لحاظ رکھ لیا گیا ہے۔ لیکن پالینکس (سیاسیات) میں فارابی حقیقی زندگی سے بہت دور ہو جاتا ہے۔ اپنے مشرقی طریقہ نظر میں صرف اشیاء کے کی شمالی رسی پبلک (جمہوریت) افلاطون کی غرق ہو جاتی ہے۔ اُسکی جمہوریت کا حاکم فیلسوف ہوتا ہے انسانوں کا اجتماع ایک طبعی خواہش سے ہوتا ہے لوگ ایک شخص کی مرضی کے تابع ہو جاتے ہیں اُسکی ذات میں حکومت خواہ نیک ہو خواہ بد سما جاتی ہے۔ حکومت بد ہے اگر رئیس بد ہو۔ خیر کے اصول کے اعتبار سے یا تو جاہل ہے یا خطا کا رستہ یا بالکل ہی خواب ہے۔ دوسرے طور سے نیک یا عمدہ ریاست کا ایک ہی نمونہ ہو سکتا ہے یعنی وہ جس کا فرمانروا دانشمند (حکیم) ہو۔ اور فارابی اپنے بادشاہ میں تمام خوبیاں انسانیت کی اور کل فضیلتیں فلسفہ کی جمع پائے۔ وہ افلاطون ہے (عربی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ کے جُنبہ میں۔

ابن بادشاہوں کے بیان میں جو شمالی بادشاہ کے مقام پر ہوں کیونکہ ممکن ہے کہ چند ایسے ہی بادشاہ ہوں جو ایک ہی عہد میں موجود ہوں اور وزیر میں فرمانروائی کی فضیلت اور حکمت متعمد ہوگی۔ ہم مسلمانوں کے نظریہ سیاست کے قریب آ جاتے ہیں جو آج موجود ہے۔ لیکن بیانات پر دہ خفا کیا ہیں جب و نسب مثلاً جو کہ بادشاہ کے لئے مناسب ہے اور اُسکا یہ فریضہ کہ وہ جہاد میں امام ہو صاف صاف بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ یہ سب صفیں فلسفہ کے کہرے میں اڑتی پھرتی ہیں۔

۱۳۔ اخلاق حد کمال پر اُسی ریاست میں پہنچتا ہے جو کہ عین مذہبی جامعیت بھی ہو۔ ریاست کی حالت سے کسی فرد رعیت یا شہری کی صرف دنیاوی قسمت کا فیصلہ متعین نہیں ہوتا بلکہ اُسکی آخری نجات بھی مد نظر ہے۔ نفوس رعایا کے کسی جاہل سلطنت میں عقل سے بے بہرہ ہوں اور عناصر میں دلچسپی

۱۔ اس بیان میں تنازع کا ثابہ ہے فارابی اور دوسرے حکماء اسلام پر گزرتا سنج کے قائل : تھے ۱۲ مترجم۔

آتی ہیں محسوس صورتوں کی حیثیت سے تاکہ دوبارہ اور بہتوں کے ساتھ متحد ہو جائیں۔ خواہ انسان ہوں خواہ پست درجہ کے جاندار۔ جو ریاستیں خطا کا رہیں یا وہ جو فاسد ہیں عالم ذمہ دار ہے۔ لیکن وہ نفوس جو غلط کار ہیں انکا انجام بھی جیابلوں کا سا ہوگا دوسرے طور سے۔ اگر نیک اور عالم نفوس اپنے مقام پر باقی رہیں تو وہ عالم روح مجرد میں داخل ہوتی ہیں اور جس قدر عالمی مرتبہ عظیم میں انھوں نے اس حیات میں حاصل کیا ہوگا اسی قدر بلند مرتبہ پر موت کے بعد وہ فائز ہوں گے اور ویسی ہی شدید انجلی بہجت اور سعادت ہوگی۔

غالباً اس قسم کے بیانات خلافتہ صوفیہ کے اعتقاد کا پردہ ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک انسان کی روح عالم کی روح میں جذب ہو جاتی ہے اور پھر بالآخر ذات الہی میں۔ کیونکہ فارابی کی تعلیم یہ ہے کہ اگرچہ عالم از روئے استخراج یعنی منطق اور مابعد الطبیعت سے ذات خدا سے جدا ہے لیکن بطور استقرار یہ عالم نفس کے نزدیک بعینہ دوسرا عالم ہے کیونکہ ہر چیز میں جسے کہو وہ کے اعتبار سے بھی خدا کی ذات کل ہے (ہمہ اوست)۔

۱۲۔ اگرچہ فارابی کے نظام کو مجموعی نظر سے دیکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ روحانیت کا ماننے والا تھا یا زیادہ مناسب یہ ہے کہ معتولیت کا ماننے والا کہیں۔ جہاں بات وہ جسکا رجوع حواس کی جانب ہے یعنی محسوسات۔ جب انکی تنظیم روح کی تجنیل میں ہوتی ہے تو اسکو ایک پریشان احضار کہنا چاہیے۔ اگر کوئی شے حقیقت وجود رکھتی ہے تو وہ روح ہے اگرچہ روح کے مختلف مدارج ہیں۔ خدا ہی کی ذات کا بل طور سے غیر مرکب (بسیط) اور خالص روح ہے جبکہ وہ درجوں جو ازل میں اس (خدا سے) تئالیٰ سے نکلتی ہیں ان میں کثرت کا عنصر موجود ہے۔ ابتدائی ارواح کا شمار بطریق موسیٰ نظام عالم میں ملے ہو چکا ہے اور وہ آسمانی فرشتوں کے مدارج مطابقت رکھتا ہے جس قدر کوئی ان میں سے مبداء سے دور تر ہے اسی قدر مجردات میں وہ

۱۱۔ بہجت سمرت شدیدہ ۱۱ م صوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو وصال کہتے ہیں اور چونکہ بعد مرنے کے اسکا وقوع مانا جاتا ہے۔ لہذا موت ہی کو وصال کہتے ہیں ۱۲ مترجم۔

۱۲ فارابی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ہمہ اوست کا قائل تھا۔ یورپی مصنف اگر فارابی کی کسی کتاب کا حوالہ دیتا یا کسی موضوع کا قول اس باب میں نقل کرتا تو بہت مناسب ہوتا ۱۳ مترجم اردو۔

۱۳ سے معقولیت (Intellecualism) کا ترجمہ کیا گیا ہے ۱۲ م۔

کمتر درجے پر ہے، عقلی روحانیت میں جبکہ مرتبہ اخیر ہے اُس سے انسان کی اصل ماہیت پیدا ہوئی یعنی عقل۔ اُس تمام سلسلہ میں کوئی کمزوری نہیں ہے عالم نہایت خوبصورت اور مرتب مجموعہ ہے۔ شر اور شریر دبداد اور برا ضروری نتائج ہیں انھیں محدودیت کے۔ لیکن خیر جو کل عالم کی نعمت ہے وہ ظاہر اور نمایاں ہے۔

کیا یہ خوبصورت ترتیب عالم کی جواہر میں خدائے تعالیٰ سے نکلی ہے کبھی فاسد و فاسق ہو سکتی ہے یا پھر خدائی ذات میں جو جمع کر سکتی ہے۔ بلا شک خدا کی ذات کی طرف بازگشت ہوتی ہے نفس کا شوق عالم بالائی طرف لئے جاتا ہے اور علم کے کمال سے روح کو خاص کرتا ہے اور عالم بالائی جانب راہ نمائی کرتا ہے۔ مگر اس کی حد کیا ہے؟ اس سوال کا صاف صاف جواب نہ حکماء سے سکے نہ انبیاء علیہم السلام اور اُن دونوں طبقوں کی حکمت فارابی کے نزدیک عقل فعال سے مستفاد ہے جو حکم سے بالاتر ہے۔ فارابی اکثر نبوت کا ذکر کرتا ہے جو علم و عمل انسانی کی سب سے بلند منزل ہے لیکن یہ فارابی کی ذاتی رائے نہیں ہو سکتی۔ یا کم از کم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکے نظری فلسفہ کا یہ منطقی نتیجہ نہیں ہے۔ اسکے نظری فلسفہ میں ہر شے جسکو نبوت سے تعلق ہے۔ خواب کشف الہام وغیرہ۔ جتنی بھی یا استرجاع ہے۔ اور عقل اور استحضار کا مرتبہ درمیان محسوس اور معقول کے ہے۔ گو کہ علم اخلاق اور سیاسیات میں فارابی نے غریب کو اہم تعلیمی رتبہ یہ عکس ہے لیکن اُس کی مطلق منزلت معقولہ سے پست تر ہے یعنی وہ علم دین کا علم گاہر بان سے حاصل کیا جائے۔ فارابی نے تمام عمر عالم عقلی میں بسر کی وہ علم ذہن میں بادشاہ تھا گردنیاوی سرور سامان کے اعتبار سے فقیر تھا۔ وہ اپنی کتابوں میں اور اپنے باغ کے پھولوں اور چڑیوں میں خوش رہتا تھا۔ اپنی قوم کے نزدیک یعنی اسلامی جامعہ میں وہ بالکل حقیر تھا۔ اخلاق اور سیاسیات کی تعلیم میں دنیاوی معاملات کی جگہ نہ تھی نہ جہاد کی۔ اسکے فلسفہ نے کوئی ایسی حالت

نہ یورپی مصنف کو فارابی کی نسبت یہ بدگمانی پیدا کی کہ وہ حقیقت نبوت کا قائل نہ تھا۔ جب خود فارابی کا بیان اور وہ بھی بار بار مصنف کے نزدیک نبوت کو سب سے اعلیٰ طبقہ ظاہر کرتا ہے یہ نہیں معلوم پھر کیونکر مصنف استبعاد کرتا ہے ۱۲ مترجم

عہ۔ جو بات حافظہ میں ہو اسکا پلٹ کے عند الذہن حاضر ہونا استرجاع ہے ۱۲۔

جو جو اس سے تعلق رکھتی ہو پوری نہیں کی۔ اسکا فلسفہ تجمل کے بھی خلاف تھا اسکا حواس اور عقل دونوں سے تعلق ہے ہرچند تجمل کی زندگی صنعت کے کاموں میں ظاہر ہوتی ہے اور مذہبی خیالات میں بھی۔ فارابی روح کی تجرید میں غرق تھا۔ اس کے معاصرین اسکو ایک پرہیزگار پاک نفس مقدس شخص سمجھتے تھے۔ اسکو حیرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس کے بعض شاگرد اسکو عجب حکمت جانتے تھے اور اسکی بہت عزت کرتے تھے۔ مگر طایان اسلام اسکو ملحد سمجھا کئے۔ بلاشبک اس کے کافی وجہ بھی موجود تھے کیونکہ فلسفہ طبیعیات تجرید اور دہریت کی طرف لیجاتا ہے۔ اور توحید منطقیوں کی غیر معلوم طریقہ سے مذہب ہمہ اوست کی راہ نما ہو جاتی ہے۔

۱۵۔ فارابی کے شاگردوں کا فلسفہ وسیع نہ تھا۔ ابو ذر کریم یحییٰ ابن عابدی جو ایک متحول فریق کا عیسائی تھا یہ سب ارسطاطالیس کی کتابوں کے مترجم تھے مگر ایک شاگرد ذر کریم کا زیادہ مشہور ہو گیا جو ابوسلیمان محمد ابن طہار ابن ہرلم البستانی اہمیت نام اور لقب سے پکارا جاتا تھا یہ اپنے استاد سے بغداد میں ملا تھا دسویں صدی کے نصف آخر میں وہ اپنے زمانہ علماء میں سے تھا۔ مناظرانہ مکالمہ جو ان دونوں میں ہوا کرتا تھا اور تعلیمات استاد کے کسی حد تک محفوظ ہیں اس تحریر سے ہم اس فریق کے علمی نتائج کو صاف صاف ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ جس طرح فلسفہ فطرت ایک مخفی علم ہو گیا تھا اور کندی کے تابعین فلسفہ کو چھوڑ کے ریاضیات کے شعبوں میں اور علم طبیعیات میں مشغول ہو گئے تھے۔ اسی طرح متعلق میدان۔ یہ فارابی کو فلسفہ انفاء سے انہماک تھا تعریضات اور مضامین کے امتیاز مناظروں کے موضوع بحث ہو گئے تھے مختلف جزئیات پر تاریخ فلسفہ میں اور دوسرے علوم میں مناظرے ہوئے تھے ان مباحث کی کوئی ترتیب اور تسلسل نہ تھا اور ان مضامین سے کوئی خاص پس پس نہیں ظاہر ہوتی۔ زیادہ تر نفس انسانی کا مسئلہ پیش نظر تھا اور پوری توجہ اسی طرف تھی۔ یہی حال اخوان الصفا کا بھی تھا کرم صوف اتنا فرق تھا کہ اخوان الصفا عجائبات نفس کی طرف متوجہ تھے اور منطقیین صفت نطق کی باہریت پر غور کرتے تھے اور نفس کا صور ماوراء نطق و عالم ملکوت میں پیش نظر تھا۔ بستانی شکوہ کے لوگ لفظ اور معنی پر وقت ضائع کرتے تھے بجائے اعداد و حروف کے جو اخوان الصفا کا طریقہ تھا۔ مگر نتیجہ دونوں صورتوں میں یہی تھا یعنی تصوف کے اسرار۔

لہذا تعجب نہ کرنا چاہیے کہ ابوسلیمان کی عالمانہ محفلوں میں جیسا اسکے شاگرد توصیف
(۱۰۰۹) نے بیان کیا ہے انبافلسفہ منظم اطفالطون اور ایسے ہی فلسفہ کا ذکر بیشتر ہوتا تھا۔
بہ نسبت ارسطاطالیس کے مختلف اطوار اور قابلیت کے لوگ اس محفل میں جمع ہوتے تھے
کسی سے یہ نہیں پوچھا جاتا تھا کہ کس ملک کے رہنے والے ہو یا تمہارا مذہب کیا ہے۔
ان علماء کا اعتقاد اطفالطون کے اس قول کے موافق تھا کہ ہر رائے میں کسی نہ کسی قدر سچائی ضرور
ہوتی ہے جس طرح کل اشیا میں وجود شکر موجود ہے اور ہر علم میں حقیقت داخل ہے اور
حقیقت ایک ہی ہے اسی مسئلہ کی بنا پر ان کا یہ خیال تھا کہ ہر شخص کی تحقیق کی ابتدا اپنی رائے
کے صدق پر ہوتی ہے ہر شخص سمجھتا ہے کہ اُسکی رائے صحیح ہے اور اس علم کی جانب اُس کا
میلان ہے اُس علم کو حجابِ علوم پر ترجیح ہے۔ اور اسی وجہ سے مذہب اور فلسفہ ایک ہی چیز ہے۔
اگرچہ دونوں کے متعلق بحث مباحثہ کیوں نہ ہو۔ بلکہ فلسفہ سے مذہب کی تصدیق ہوتی ہے۔
اور مذہب فلسفہ کے نتائج کی تکمیل کرتا ہے۔ اگر فلسفیادِ علم اصل اور کمال نفس انسان کا ہے
مذہبی تعین فلسفہ کی جان ہے یا راستہ ہے طرف مقصود کے چونکہ عقل حجت الہی ہے زمین
پر یہ غیر ممکن ہے کہ عقل اور وحی والہام میں تناقض ہو اسکی ضرورت نہیں ہے کہ خبریات
مسائل پر زور دیا جائے جب مناظروں میں بحث ہو اگر فی نفسی اسکا خلاصہ مطلب ہم نے
یہاں لکھ دیا ہے سبستانی اور اُسکے تابعین کے حلقہ کا ظہور علمی ترقی کی تاریخ میں بہت ہی اہمیت
رکھتا ہے مگر فلسفہ اسلام کی تکمیل میں وہ کچھ ایسا نایاں نہیں ہے۔ فارابی کے نزدیک
جو چیز روح کی زندگی تھی وہی مضمون اس جماعت کے عالمانہ مکالمہ کا ایک عمدہ موضوع
بحث ہو گیا تھا۔

۳۔ ابن مسکویہ

اب ہم اُس نقطہ موقت پر پہنچ گئے ہیں جبکہ دسویں صدی گیارھویں میں منتقل ہوتی ہے۔
فارابی کے تابعین کا دور ختم ہو گیا۔ ابن سینا کے ظاہر ہوئے کا زمانہ آگیا جس نے سلف کے
فلسفہ میں ایک تازہ روح پھونک دی۔ اور وہ از سر نو زندہ ہو گیا۔ ابن سینا ابھی بالکل
کم سن تھا۔ یہاں ہم ایسے شخص کا ذکر چھیڑیں جسکو کندی سے زیادہ مناسبت تھی بہ نسبت

فارابی کے۔ لیکن وہ اصلی نکتوں میں فارابی سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ اسکے ماخذ بھی وہی تھے جو فارابی کے تھے۔ وہ اس امر کی بھی ایک مثال ہے کہ اکثر انکیا اس زمانے کے منطقی مابعد الطبیعیات کی تحقیقات میں فارابی کی پیروی پر راغب نہ تھے ابوطی ابن مسکویہ ظہور کا یہی عہد تھا۔ وہ طبیب عالم لغت موج ندیم خاص اور خزینہ دار سلطان محمد الدہلوی کا تھا۔ سن ۵۰۰ کے مسئلہ میں وفات پائی۔ منجملہ اور کتابوں کے ان کے باقیات الصالحات سے کتاب الطہارت، فلسفیانہ نظام اخلاق جو اس زمانہ تک مشرق میں بہت گراں بہا تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ مجموعہ مواد اس کتاب کا افلاطون اور ارسطاطالیس اور جالینوس اور شریعت اسلام سے لیا گیا ہے۔ گوکہ ارسطاطالیس کے مضامین سب سے زیادہ ہیں۔ اسکی ابتداء ایک رسالہ سے ہوتی ہے جو نفس کی ماہیت کے بیان میں ہے۔

۲۔ ابن مسکویہ کا بیان ہے کہ نفس انسان بسیط غیر جسمانی جو ہر جہ اسکو اپنے وجود اور علم اور افعال کا شعور ہے ضرور ہے کہ اسکی ماہیت روحانی ہو یہ اسی سے ثابت ہے کہ یہ ایک بارگی اور ایک ہی وقت میں متضاد قسم کی صورتوں کو اخذ کرتا ہے۔ مثلاً مفہوم سفید اور سیاہ کا در اخالیکہ جسم ایک ہی صورت کو ان دونوں سے قبول کر سکتا ہے۔ اور یہ کہ محسوس اور معقول دونوں صورتوں کا فہم اسکو معاً نقلی طور سے ہوتا۔ کیونکہ طول نفس میں طویل نہیں ہے اور نہ حافظہ میں زیادہ غولانی ہو جاتا ہے۔ لہذا علم اور کوشش نفس کی اپنے بدن کی حد سے آگے بڑھی ہوئی ہے۔ تمام عالم محسوسات اس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ مزید بیان یہ کہ نفس کو وہی علم معقولات کا حاصل ہے جو محسوسات سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے ہی علم کے ذریعہ سے یہ صدق اور کذب کو دریافت کر لیتا جبکہ حسی اور انک میں اشیاء اسکے سامنے حاضر ہوتے ہیں اور یہ ان کا مقابلہ کرتا ہے پس یہ حواس کی نگرانی اور ان میں تصرف کرتا ہے بالآخر شعور ذات یا اپنے ہی علم کے علم میں روحانی عقلی وحدت نفس کی بالکل نمایاں ہے۔ وہ وحدت جس میں عقل اور عاقل اور معقول ایک ہو جاتے ہیں۔

انسان کا نفس کتر درجے کے جانوروں سے مخصوص یہ امتیاز رکھتا ہے کہ اسکو قوت نطق یا لفظی نامل کی قدرت ہے جو اسکی سیرت کی اصل ہے جسکا رخ خیر کی جانب ہے۔

۳۔ وہ چیز جسکی وجہ سے کوئی موجود ذی ارادہ غایت یا کمال اپنی ماہیت کا حاصل

کرے وہ عموماً نیک کہا جاتا ہے۔ پس ایک استعداد خاص یا میلان جو کسی غایت کی طرف جاتا ہو نیکی کے لئے مطلوب ہے۔ مگر استعداد کے اعتبار سے انسانوں میں بڑا فرق ہے صرف چند ہی انسان فطرت سے دابن مسکویہ کے نزدیک نیک ہیں اور کبھی بُرے نہیں ہوتے۔ کیونکہ جو چیز اصل فطرت میں ہے وہ بدل نہیں سکتی۔ اور اکثر اہل فطرت سے بڑھیں۔ دوسرے جو ابتداء سے نہ نیک ہیں نہ بد ہیں وہ بلا تعین کبھی ایک طریق پر چل سکتے ہیں کبھی دوسرے طریق پر بند رہیں تعلیم اور معاشرت سکے۔

خیر یا کھلی ہے یا جبری۔ خیر مطلق کوئی چیز نہیں ہے الا وہ جو یقیناً ہستی ہو جو سب سے بالاتر ہے اور جو سب سے بالاتر علم ہے اور کل خیر مجموعی شئی ہے۔ اس کے ملنے کی کوشش میں ہے لیکن ہر شخص میں واحد یا جزئی خیر کا ظہور قدرت یا سعادت کی حیثیت سے ہوتا ہے اور اس کا مجموعی اور فعلی ظہور اسکی اصلی ماہیت کا ظہور ہے۔ باعتبار اسکی بالطبی ہستی کی حقیقت کے۔ عموماً اس طرح کہنا چاہئے کہ انسان نیک اور سچا ہے اگر اس کے افعال انسان کے ہیں، نیکی (فضیلت)، انسانی خوبی ہے مگر چونکہ انسانیت باعتبار اپنے مرتبوں کی بندی اور پہنچ اختلاف رکھتی ہے لہذا سب کی سعادت یا نیکی یکساں نہیں ہوتی۔ اور اگر ایک فرد انسان صرف اپنے ہی بھروسے پر چھوڑ دیا جائے تو اسکو وہ تمام خوبیاں نہیں میسر ہو سکتیں جو اس کے لئے ممکن ہیں لہذا ضرور ہو کہ ایک جماعت کثیر ایک ساتھ رہے تاکہ سب اس کا نتیجہ ہو کہ سب سے پہلا فرض جو تمام نیکیوں کی بنیاد ہے محبت کل انسانوں سے حاصل ہوگی جس کے بغیر کوئی جماعت ممکن نہیں ہے۔ کوئی فرد انسان فقط اور انسانوں کے ساتھ اور ان کے درمیان رہنے کا کل حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا اخلاق ضرور سب سے کہ اجتماعی اخلاق ہو۔ صداقت یعنی دوستی حب ذات کی توسیع نہیں ہے بلکہ اسطرح ظالمین کی رائے ہے بلکہ سب ذات کا محدود ہونا ہے یا ایسی محبت جو کسی شخص کو اپنے ہمسایہ سے ہوتی ہے۔ اور اس کے لئے عموماً مثل فضیلت کے ایک میدان عمل درکار ہے اور وہ جماعت ہے یا شہریت (دینیات)

۱۔ یاد ہو گا کہ صفات الہیہ کو متزلزل اور کمالات الہیہ ذات خدا مانتے ہیں پس خیر اور علم اور وجود و بعینہ ذات خدا ہے ۱۲ مترجم۔
۲۔ عربی میں دوستی کے لئے لفظ صداقت ہے صدیق دوست کو کہتے ہیں لوگ صداقت کو سچائی کے معنی میں بولتے ہیں یہ اہل فلسفہ کے مذاق سے دور ہے ۱۲ مترجم۔

میں نہ کہ درویش یا راہب کی طرح ترک دنیا کر کے۔ راہب جو یہ سمجھتا ہے کہ زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کرتا ہے وہ دھوکے میں ہے اپنے افعال کے اطوار سے آگاہ نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ اُسکے افعال مذہبی ہوں مگر اخلاق سے تو اُس کے افعال کو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اُسکے اعمال بلاشبہ اخلاقی نہیں ہیں۔ لہذا اُسکے افعال پر غور کرنا اخلاق سے تعلق نہیں رکھتا۔ اُسکے علاوہ ابن مسکویہ کے نزدیک شریعت کا صحیح مفہوم یہی نوع انسان کی بہبود ہے۔ مذہب اخلاقی تربیت ہے قوم کے لئے۔ شریعت کے احکام مثل نماز، جاعت، اور حج بیت اللہ ایک وسیع بیانہ میں انسانوں کا باہمی میل جل ہے ایک انسان کا اپنے ہمسایہ کو دوست رکھنا اُسکی اصل ہے۔

بعض مسائل میں ابن مسکویہ یونانیوں کے اخلاق کی تدوین اور تفسیق میں جب کو اُس نے اپنے نظام اخلاق کے ساتھ جوڑنا چاہا تھا کامیاب نہیں ہوا نہ وہ یونانیوں کے اخلاقی مسائل کو مربوط دے سکا اور نہ شریعت کے ساتھ انکی تعلیق کر سکا۔ اس سے ہم قطع نظر کرتے ہیں۔ بہ طور چند معمولی الفاظ میں اُسکی تعریف لکھنا چاہئے اس طرح کہ اُس نے ایک نظام اخلاق کو مرتب کرنے کی کوشش کی جو علماء اخلاق کے اجتہاد اور اہل تصوف کے زہد سے معاً جو بلکہ ہر کو لازم ہے کہ اس منصوبہ کے پورا کرنے میں حرجین اختیار اور وسعت معلومات سے کام لیا ہے اُسکی قدر کو پہچانیں۔

۴۔ ابن سینا

۱۔ ابوعلی الحسین ابن عبد اللہ ابن سینا (Avicenna) کا مولد افشین ہے جو ہنار کے مصافات سے پندرہ شہر سن ولادت۔ ایسے خاندانہ جو کسی بڑے عہد پر مامور تھا۔ دنیاوی اور دینی تعلیم پھر پائی تھی۔ وہ مقام ایسا تھا جہاں فارسی اور غیر مسلم روایات اب تک زبانوں پر تھیں۔ کچھ ہی سہ سے یفضل رشید جسم اور روح دونوں کے ہنار سے ہونہار فلسفہ اور طب کی تحصیل کے لئے بخارا میں آیا۔ ابھی سترہ برس کی عمر تھی کہ بخارا میں

لے اشارہ بہ طر منقولہ لارہبانیہ فی الاسلام ۱۲ م م۔

عہد یروپی تصانیف میں شیخ الرئیس کا نام ابی سینا عینہ من حرمین میں لکھو ہم نے نقل کر دیا ہے ۱۲۔

ایک شہزادہ کے علاج میں کامیاب ہوا۔ یہ شہزادہ فوج ابن منصور تھا شاہی کتب خانہ تک رسائی کی۔ اُس زمانہ کے بعد وہ خود اپنا مطالعہ علمی تحقیق اور طبابت میں اُس نے شخصی سے تعلیم نہیں پائی۔ چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے ملکی معاملات میں بابر قسمت آزمائی کرتا رہا غالباً اُس نے بڑی سلطنت کی خدمت نہیں کی نہ کسی استاد سے علم الکتاب کیا کبھی ایک دربار کا ملازم ہوا کبھی دوسرے دربار کا کبھی ملکی نظم و نسق کی خدمت پر کبھی طبابت اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہا بہشتک بھدان میں خمس الدولہ کا وزیر ہو گیا مگر اس بادشاہ کی وفات کے بعد اُسکے بیٹے نے چند ماہ تک قید میں رکھا یہاں سے رہائی پانے کے بعد اُس نے آگے قدم بڑھایا علاء الدولہ کے دربار میں رسائی کی اس ریاست کا مستقر اصفہان تھا آخر کار بھدان واپس آگیا جبکہ علاء الدولہ نے اس ملک کو فتح کیا۔ ابن سینا نے غزنویہ میں ستاون برس کی عمر میں انتقال کیا جہاں اُسکی قبر کا نشان آج تک دکھایا جاتا ہے۔

یہ خیال کہ ابن سینا فارابی پرست لے گیا اور ارسطو طالیس کی حکمت میں فارابی بڑھ گیا تھا سمجھا رہی غلطی ہے جو اہل اسلام کے فلسفہ کی تاریخ میں نہیں معلوم سطح داخل ہو گئی ہے۔ اس دنیا کے آدمی کو ایسے ارسطو طالیس کی کیا پروا تھی؟ اس کو اس سے مطلب نہ تھا کہ فلسفہ کسی خاص نظام کا بہترین پابند ہو جائے اس نے جہاں کہیں سے کوئی بات پسند کی اُسکو لے لیا مگر وہ فیسطیوس کی سطحی شرح کو اُس کی اور تئوں پر ترجیح دیتا تھا اس طرح وہ مشرق میں بڑا مصلحت اندیش فیلسوف سمجھا جاتا ہے واقعی وہ تلخیصات لکھنے والوں میں دنیا بھر کے پہلا شخص تھا۔ مواد کے ہر گوشہ سے فراہم کرنے اور اُسکو سلیقہ سے ترتیب دینے کا بڑا ملکہ رکھتا تھا۔ اُس نے ان مجموعوں کو عام فہم صورت میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا اگرچہ اُس کے تصانیف غلط سے خالی نہیں ہیں۔ اُسکی زندگی کا ہر لمحہ بیکار نہ تھا دن کو وہ ملک کے انتظام میں بسر کرتا تھا اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتا تھا رات کے اوقات دوستانہ لطف معاشرت اور عشق بازی میں گذرتے تھے اور اکثر رات رات بھر لکھا کرتا تھا قلم ہاتھ میں رہتا تھا اور جام شراب قریب ہی دھرا رہتا تھا کہ کہیں نیند نہ آجائے۔ وہ وقت اور حالات مناسب کام کرتا تھا۔ دربار کچہری میں اُسکو ضروری مہلت دہتی تھی ایک بڑا کتب خانہ اُسکے پاس تھا اُس نے قانون طب پر لکھا یا فلسفہ کا (انسائیکلو پیڈیا) دائرۃ المعارف۔

لے قانون پانچ ضخیم جلدوں میں اور شفا چار حصوں میں ہر حصہ میں کئی جلدیں اور متعدد متعلقے اور بابائیل میں

سفر میں مختصر خلاصے اور دوسری کتابیں لکھتا رہتا تھا۔ قید میں ایسے اشعار اور مراقبات تحریر کئے اُسکی تحریریں عبارت آرائی اور حسن ادا سے معرا نہیں ہیں۔ حباب کی فرمائش یا حکمائے علم کو مثل منطق اور طب کے منظوم کیا یہ طریقہ جو دسویں صدی میں بہت جاری ہو گیا تھا اور آگے بڑھ کے اُسکو ترقی ہوئی۔ وہ کبھی عربی میں لکھتا تھا کبھی فارسی میں اُسکی تحریرات سے ایک صاحب کمال شخص کی تصویر نظر آتی ہے۔ اُسکی زندگی کام کی کثرت سے اور شوق اور تفریح سے بھری ہوئی تھی اُس نے بہت کچھ لکھا اور زندگی کے مزے بھی خوب لئے عیش و عشرت میں البتہ وہ اپنے بزرگ بہ وطن فردوسی (۴۵۰-۱۰۲۰) سے لکھا ہوا تھا اور ملی ذکاوت میں اپنے معاصر یہونی سے۔ پنجم گذشتہ صفحہ ۹، ان لوگوں کی قدر و منزلت اب تک ہماری نظروں میں باقی ہے۔ ابن سینا اپنے عہد کی پوری حالت کا صحیح نمونہ تھا اور اسی واقعہ پر اس کا بہت بڑا اثر زمانہ پر اور اس کی تالیفی عظمت مبنی ہے۔ وہ فارابی کی طرح دنیا کو ترک کر کے ارسطاطالیس کے شارحین میں ہمہ تن غرق نہیں ہو گیا بلکہ ابن سینا یونانی علما اور مشرقی دانش دونوں کا جامع تھا۔ اس کا یہ خیال تھا کہ قدیم مصنفوں پر کافی شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ اب وہ وقت آیا ہے کہ لوگ جدید فلسفہ تحریر کریں اُسکے یہ معنی ہوئے کہ قدیم عقائد جدید صورت میں ادا کئے جائیں۔

۳۔ طب میں ابن سینا نے بڑی ذکاوت سے کام لیا ہے اور اُسکی ترتیب اور تدوین بڑے سلیقہ سے کی ہے۔ مگر اس علم سے اُسکا منطقی کمال نہیں ثابت ہوتا۔ اُس نے تجربہ کو فطری طور سے بہت وسعت دی ہے اور مفصلاً اُن شرائط کو بیان کیا ہے کہ صرف انھیں سے مثلاً علاج کی تاثیر دریافت ہو سکتی ہے۔ مگر فلسفیانہ اصول جو علم طب میں

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۶) یہ دونوں یعنی قانون طب اور شفا بہت بڑی کتابوں میں ہیں۔ ان کتابوں کی بڑی قدردانی ہوئی جسکی وہ سزا وار ہیں یہ عربی کتابیں ہیں اُسکے ماوراء اور ابھی کتابیں ہیں مثلاً اشارات اور فارسی میں متعدد رسالے وغیرہ ۱۲ مترجم۔

۱۱۔ شیخ سے کسی نے کہا عشرت طول عمر کو نقصان پہنچاتی ہے جواب دیا من طول عمر نمی خواہم بلکہ عرض عمری خواہم عرض عمر سے عیش و عشرت کی زندگی مراد ہے عجب نہیں کیشنگے اسی فقرہ سے یہ موارہ پیدا ہو گیا جو ۱۲ مترجم۔

شامل میں فلسفہ سے بطور مصادرات کے لئے لینا چاہئے۔

خاص فلسفہ کی تقسیم منطق و طبیعیات و مابعد طبیعیات میں کی گئی ہے۔ مجموعی طور سے اس میں شامل میں وہ علوم جو وجود کے من حیث وجود بحث کرتے ہیں فلسفہ کے ذریعہ سے تاحد امکان بشری نفس جو فلسفہ میں انہماک رکھتا ہوا اعلیٰ درجہ کا کمال حاصل کر سکتا ہے۔ پس وجود یا روحانی ہے اس صورت میں یہ موضوع ہے مابعد طبیعیات کا یا جسمانی جس سے طبیعیات میں بحث کیجاتی ہے۔ یا عقلی ہے یہ منطق کا موضوع ہے۔ طبیعیات کے موضوعات نہ موجود ہیں نہ انکی موجودیت خیال کی جاسکتی ہے بغیر مادے کے۔ لیکن مابعد طبیعیات کے موضوع البتہ مادے سے بالکل مجرد ہیں اور منطقی کے موضوعات مادیات سے امتزاع کئے گئے ہیں۔ چونکہ ریاضیات کے موضوعات بھی امتزاعی ہو سکتے ہیں مادے سے منطق اسے مشابہ ہے کسی حد تک۔ مگر پھر بھی ریاضیات کے موضوع کی شکل دکھائی جاسکتی ہے اور عملاً بتائی جاتی ہے درحالیکہ منطق کے موضوع کی صورت نہیں بتائی جاسکتی منطق کے موضوعات عقلی وجود رکھتے ہیں مثلاً عینیت و وحدت کثرت کلیت جزئیت اصلیت امکانیت وغیرہ۔

لہذا منطق علم ہے عقل کی متعینہ صورتوں کا۔

اپنے مقصد کے تفصیلی بیان میں ابن سینا نے فارابی کی منطق کی کلیتہً تائید کی ہے۔ یہ تائید ہم پر زیادہ تر واضح ہو جاتی اگر فارابی کی کتابیں جو اسے منطق پر لکھی ہیں تمام و کمال ہمسکو میسر آئیں۔ وہ اکثر انسان میں عقلی ترکیب کے نقصان پر بہت مصر ہے اسی نقصان کی وجہ سے منطقی قانون کی اشد ضرورت ہے ٹھیک اسی طرح جیسے قیافہ شناس ظاہری جسمانی آنا ہے۔ یعنی سہرت پر استدلال کرتا ہے اسی طرح منطق کا یہ کام ہے کہ مقدمات معلوم سے ناعلم کو دریافت کرے ظاہری غلطیوں کو دیکھ کے اس عمل میں درآئیکہ آرزو کرنا قدرت آسان ہے اور اس پر غالب آنا چاہئے تاکہ خیالات کی جسمانی زندگی سے ترقی کر کے بیض عقلی حقیقت کے مرتبہ پر فائز ہو جسکے وسیلے سے علم برہانی کا حاصل ہوتا ہے جو

۱۔ کسی علم کے اصول جو دوسرے علم میں بطور اصول موضوعہ کے لئے لے جاتے ہیں بلاشبوت انکو معادہ

کہتے ہیں ۱۲ مترجم۔

۲۔ امتزاع صفت سے موصوف کا الگ کرنا ذہن میں جیسے سیاہ سے سیاہی ۱۲ مترجم۔

یقینی اور ضروری ہوتا ہے۔ جس انسان کو علم لدنی (وحی والہام) حاصل ہو وہ البتہ منطق سے بے نیاز ہے جب تک ایک بدوی کو عربی صرت و نحو کی حاجت نہیں ہے۔

کلیات کے مسئلے پر بھی فارابی کے طریقہ سے بحث کی ہے۔ ہر کثرت سے پہلے ہر چیز خداے تعالیٰ اور ملائکہ (یعنی ارواح فلکی) کے علم میں تھی۔ اسکے بعد مادی صورت میں یہ چیز کثرت میں داخل ہوتی ہے تاکہ بالآخر انسانی عقل میں معدود کر کے کلی تصور ہو سکے جب تک کہ جو ہر اول (یعنی جزئی) اور جو ہر ثانی (مفہوم کلی) کا امتیاز اسطاطالیس نے کیا ہے اسی طرح ابن سینا نے بھی درمیان اول اور ثانی مفہوم یا مراد دینے میں موقوفات ثانیہ کے فرق کیا ہے۔ اول خود اشیا میں موجود ہے اور ثانی خود ہمارے تعقل کے مزاج میں داخل ہے۔

۴۔ مابعد الطبیعیات اور طبیعیات میں ابن سینا اور فارابی میں تفریق ہو گئی ہے بالخصوص اس واقعہ سے کہ مادے کی تخلیق کا قائل نہو کے اسنے روحانی کا مرتبہ ہر مادی شے سے بلند کر دیا ہے اور اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ نفس کی اہمیت بہت بڑھ گئی کہ وہ ایک واسطہ ہے درمیان روحانی اور جسمانی کے۔

ممکن اور واجب کے مفہوم ہی سے واجب کی ہستی کا ثبوت بدانتہا ملتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک صانع عالم کی ہستی کا ثبوت درکار نہیں ہے کہ مصنوع سے صانع پر استدلال کیا جائے۔ بلکہ امکان ہی سے ہر شے موجود یا جو مفہوم ہو سکتی ہے اس عالم میں واجب تعالیٰ کے وجود پر برہان قائم کرنا چاہیے جسکی ماہیت اور وجود ایک ہی ہے نہ صرت ہر چیز جو فلک قمر کے نیچے پائی جاتی ہے بلکہ اخلاک بھی ممکنات سے ہیں۔ انکا وجود واجب بالغیر ہے یعنی کسی کے واجب کرنے سے واجب ہو گیا ہے یہ جسنے ان کو واجب بنایا ہے وہ خود امکان کے ماوراء ہے لہذا حرکت اور کثرت سے بھی برہان ہے واجب مطلق مستقل وحدت رکھتا ہے۔ اُس سے کوئی ایسی شے جو کثرت رکھتی ہو مواد

۵۔ یعنی خداے تعالیٰ کی وحدت عددی وحدت نہیں ہے جو مشروط یا مفاد ہر کثرت کے وہ

واحد ذات ہے ۱۲ ترجم

۶۔ قدیم فلسفہ کا ایک مسئلہ ہے لایحد لہ من الواحد الا الواحد یعنی ایک سے کوئی چیز نہیں نکال سکتی

نہیں ہوتی۔ یہ وجود اول ابن سینا کا خدا ہے بلا شک اس پر اکثر صفات معمول ہو سکتے ہیں۔ جیسے علم وغیرہ مگر سلبی یا اضافی مفہوم سے اور اس طور سے کہ اسکی وحدت میں کوئی نقص نہ آنے پائے۔

پس وجود اول سے ایک ہی وجود صادر ہو سکتا ہے یعنی روح عالم اس روح سے کثرت کی ابتدا ہوتی ہے۔ جب یہ روح اپنی ذات کی علت پر نظر کرتی ہے تو ایک اور روح پیدا ہوتی ہے یعنی روح ثالث جو کہ عالم ہے فلک اعظم پر (جسکو زبان شرع ہیر عرش کہاتے ہیں) اور جب اپنی ذات پر نظر کرتی ہے تو نفس کی پیدائش ہوتی ہے جسکے ذریعہ سے روح فلکی تاثیر کرتی ہے تیسرے مرتبہ پر چونکہ یہ خود ایک امکانی وجود رکھتی ہے اس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے یعنی فلک اعلیٰ اور اسی طریق سے یہ عمل جاری رہتا ہے۔ ہر ایک روح جو اس طور سے پیدا ہوتی ہے سو اس کے جو مرتبہ میں سب کے بعد ہے ایک مثلث (تین ہستیاں) کو اپنے وجود سے خارج کرتا ہے یعنی روح اور نفس اور جسم کو۔ چونکہ روح خود جسم کو حرکت نہیں دے سکتی لہذا ایک نفس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ جسم پر تصرف کرے بلا آخر عقل فعال کا ظہور ہوتا ہے اور اس پر سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد کوئی بیسط مجرد روح نہیں پیدا ہوتی بلکہ ارضی اشیا کے مواد میں نظم و تالیف ہوتی ہے جسمانی صورتیں اور نفوس انسانی پیدا ہوتے ہیں۔

یہ پورا عمل جسکے حدوث کو ہم کسی زمانہ سے منسوب نہیں کر سکتے۔ ان سب کا طبقہ مادی ہے۔ مادہ قدیم ہے امکان بیسط رکھتا ہے ان تمام اشیا میں اور روح کی کاروائی اسی پر محدود ہے یہ اصل ہے تمام جزئیت کی دینے افراد کی ہستی خواہ انسان ہوں خواہ نبات خواہ جادو مادے پر منحصر ہے یہ تعلیم یقیناً اہل اسلام کو نہایت خطرناک نظر آئی ہوگی۔ مشکلمیں معتزلہ نے بلاشبہ یہ کہا تھا کہ خدا سے کوئی فعل شنہیں صادر ہو سکتا نہ کوئی امر غیر متعلق اب فلسفہ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بجائے اسکے کہ ہر فعل پر قادر ہو صرف وہی کر سکتا ہے

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۰۹ جو کثیر ہو۔ خدا نے نعوذ باللہ صرف ایک ہی شے کو پیدا کیا ہے یعنی عقل اول کو ۱۲ مترجم۔
لے اس روح سے کثرت کی ابتدا اسلئے ہوتی ہے کہ اس میں دو جہتیں پائی جاتی ہیں ایک جہت خود اسکی مابین کثرت اور دوسری جہت اسکی غلویت ہے لہذا کثرت کا آغاز ہو گیا ۱۲ مترجم۔

جواسکے لئے ممکن ہے اور سوائے روح عالم کے اور کوئی چیز اس سے بلا واسطہ نہیں پیدا ہوئی۔
باقی امور میں ابن سینا کی یہ کوشش تھی کہ اعتقادات عام کی تائید کرے وہ کہتا ہے کہ
ہر چیز خدا کی مشیت سے پیدا ہوتی ہے خیر و شر دونوں لیکن صرف خیر سے وہ راضی ہے۔
یا تو شر کا وجود ہی نہیں ہے لاشعہ محض ہے یا جس حد تک اسکو خدا کے تکوینی فعل سے تعلق ہے
ایک عارضی یا اتفاقی چیز ہے۔ فرض کرو کہ ربی تعالیٰ شر سے بچنے کے لئے جو کہ ضرورتاً عالم کے ساتھ
لگی ہوئی ہے اسکے وجود کو مانع ہوتا۔ یہ سب سے بڑا شر ہوتا۔ عالم اس سے بہتر یا اس سے زیادہ
خوبصورت ہو سکتا جیسا کہ اب ہے تقدیر الہی نفوس فلکیہ کے نظم و نسق سے عالم کے عہدہ سلسلہ
میں بجائے خود موجود ہے خدا اور دو راہ مجروح صرف کلیات کا علم رکھتے ہیں لہذا جزئی
پر تو جہ نہیں کر سکتے۔ مگر نفوس فلکیہ جسکے حوالے جزئیات کا احتضار ہے جزئیات اختیار اور اشخاص کی
خبر گیری کو ممکن کر دیتے ہیں اور اسی سے وحی و الہام کی توجہ ہو سکتی ہے۔ مزید براں فوری ظہور اور
غیوب اشیا کا (کون و فساد) بمقابلہ دائمی حرکت کے۔ یعنی تدریجی مرور ممکن یا بالقہوہ کا بفضل
میں ابن سینا کے نزدیک کسی امر کے محال ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ عموماً اسکے بیان میں احوال
زیادہ سے کوئی بات واضح نہیں پائی جاتی وجود کی صورتوں کے باب میں یعنی روح اور بدن
و صورت و مادہ و حیوانی وجود ہر عرض مسائل ہیں۔ کسی کسی طرح معجزہ اور خرق عادت کی گنجائش
کھلی گئی ہے جب نفس پر ذوق و شوق کی حالت طاری ہوتی ہے جس سے ہماری ذات میں حرارت
برودت کی افراط ہو جاتی ہے ابن سینا کی رائے میں ہم پر ایسے آثار طاری ہوتے ہیں جو اعجاز سے
مشابہت رکھتے ہیں یہ احوال نفس عالم کی کارستانی ہے اگرچہ یہ امور ہمیشہ طبعی سلسلے میں ہوتے ہیں۔
شیخ نے خود ان امکانات کے باب میں نہایت احتیاط اور اعتدال سے کام لیا ہے۔ احکام
نجوم اور کیمیا یعنی سونے چاندی کا بنانا، عقلی وجود سے اس نے انکی تردید کی ہے۔ تاہم اس کی
وفات کے بعد احکام نجوم کے متعلق اشارہ اسکی طرف منسوب کر دئے گئے اور ترکی افسانوں
میں اسکو صاحب تصرف اور قدیم مخفی حکمت کا مازدار مانا ہے۔

لہ مسلمانوں کے عقیدہ کے خلاف ہمارے نزدیک خدا عالم کلیات و جزئیات اکھوں کے اشارے اور دلوں کے
بھید کا علم رکھتا ہے نہیں معلوم شیخ کی کس عبارت سے یہ مطلب سمجھ لیا ہے۔ ۱۱ مترجم
سے مصنف جرمنی نے اسکو ساتھ لکھا ہے میرے نزدیک یہ لفظ شیخ کی شان کے لائق نہیں لہذا میں نے مختصر
لکھا ہے۔ مسلمان جادوگری کو بہت برا جانتے ہیں ۱۲ مترجم

بوعلی سینا کا نظریہ طبعیات اس سلسلہ پر مبنی ہے کہ جسم خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا۔ جو چیز علت ہوتی (یعنی علت فاعلہ) وہ بہ صورت قوت ہوتی ہے یعنی صورت بالقول۔ روح عمل کرتی ہے بذریعہ ان آلات کے لہذا طبعی مملکت میں بے شمار قوتیں موجود ہیں۔ اُسکے مزاج مغلی سے لیکے علوی تک یہ ہیں خواہی طبعیہ نباتات کی اور حیوانات کی قوتیں نفوس انسانیہ اور نفس عالم۔ ۵۔ فارابی کا مقصود سب چیزوں سے زیادہ عقل تھی۔ وہ عقل کو محض تعقل کیلئے دوست رکھتا تھا۔ ابن سینا کو سراسر نفس سے تعلق خاطر ہے طب میں وہ بدن کے ملاحظہ میں مصروف ہے۔ اسی طرح فلسفہ میں اُسکی خاص توجہ نفس انسانی کی جانب ہے اُسکی فلسفہ دائرۃ المعارف شفا سے موسوم ہے دینے شفا کے نفس، اُسکے نظام کا مرکز علم نفس ہے۔ اُسکا نظریہ فطرت انسان کے متعلق اثینیت ہے۔ بدن اور نفس میں ایک دوسرے سے کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے کل اجسام عناصر کی ترکیب عناصر سے زیر اثر کو اکب کے پیدا ہو سکتے ہیں اور اسی طرح بدن انسان بھی پیدا ہوا ہے لیکن اُسکی ترکیب میں بہت نازک تناسب ہے۔ تولد دینے بغیر والدین، ممکن ہے ٹھیک اسی طرح فنا ہو جانا اور از سر نو پیدا ہونا نسل انسان کا ممکن ہے نفس کی توجیہ ترکیب عناصر سے ممکن نہیں ہے۔ یہ ناقابل التفکا صورت بدن کی نہیں ہے بلکہ عرضی ہے۔ مفیض صورت یعنی عقل فعال جو ہم سے بالاتر ہے ہر بدن کو اُسکے مناسب نفس عطا کرتی ہے وہ اس سے مخصوص ہے اور صرف اسی سے۔ ابتلا ہی سے ہر نفس ایک جزئی جوہر ہے۔ اور یہ بتدریج بدن کے ساتھ اُسکی حیات میں تشخصات یعنی صفات شخصیتی تکمیل ہوتی ہے۔ یہ ماننا پڑے گا کہ میان مذکور اس بحث سے موافقت نہیں رکھتا کہ مادہ اصلی شخص ہے بلکہ نفس شیخ کے فلسفہ میں طفل رشید (ہونہار بچہ) ہے، شیخ وہیم پرست نہیں ہے اور وہ حکوتندیہ کرتا ہے کہ بہت عجلت کے ساتھ نفس کے عجائبات کو نہ قبول کیا کرو لیکن اسلئے خود بے شمار عجیب قوتیں اور تاثیرات ممکنہ نفس کے بیان کئے ہیں جبکہ وہ پیچ در پیچ راہیں زندگی کی طے کر رہا تھا اور وجود اور عدم کے غار عمیق سے عبور کر رہا تھا۔

قوت فکر نفس کی تمام قوتوں میں انتخاب ہے۔ عالم کی خبریں بذریعہ حواس ظاہری اور مشاعر باطنی کے نفس ناطقہ کو ہم پہنچتی ہیں ابن سینا نے خصوصیت کے ساتھ مشاعر باطنی کے نظریہ کو کا حقہ بیان کیا ہے یعنی حسی روحانی قوتیں ادراک کی اور دماغ میں انکے

مقامات کو کامل طور سے ذکر کیا ہے۔

اطمانے عموماً تین اندرونی حواس یا اورا کی عمل کے تین درجے تجویز کئے تھے (۱) چند حس اوراکات کی فراہمی اور ان سے ایک مجموعی تصویر کا پیدا ہونا مقدم دماغ میں (۲) انقلاب یا از سر نو اس مجموعی ادراک میں بذریعہ ان ادراکات کے جو پہلے سے موجود تھے تصرف کا ہونا جس مشترک میں اس جدید ادراک کا مقام اوسط دماغ میں ہے (۳) مدرکات کا فراہم ہو کے محفوظ رہنا حافظہ میں اس کا مقام موخر دماغ ہے ابن سینا نے تحلیل کو اور آگے بڑھایا ہے اس نے اختیار کیا ہے اس طرح کہ مقدم دماغ میں ذخیرہ محسوسات کا محفوظ رہنا ہے یعنی خزانہ مجموعی تصویروں کا عام یا مشترک جس میں پھر وہ ادراک جدید کو اوسط دماغ میں تجویز کرتا ہے یہ صورت یہاں بلا شعور حاصل ہوتی ہے جس اور خواہش کے زیر اثر ہے اور یہ جس ادنیٰ درجے کے جانوروں میں بھی موجود ہے اور مع شعور عقل کے ساتھ میل کے بھی کام کرتی ہے۔ صورت اولیٰ میں ادراک جزئی کو عند الذہن حاضر رکھتا ہے مثلاً بکری بھیڑے کی صورت سے دشمنی کو اخذ کرتی ہے بھیڑے کی صورت سے جزئی مفہوم بکری کو حاصل ہوتا ہے مگر دوسری صورت میں معانی کلیہ کا ادراک ہوتا ہے موخر دماغ میں یہ مفہم محفوظ رہتے ہیں اسی کی فکر اور ذکر سے تعبیر کرتے ہیں حسی اقسام اور عاقلانہ تامل کا پھر تصرف ہے یہ پانچوں باطنی حواس ہے جس کا مقام موخر دماغ ہے یہ پانچ حواس ظاہر کے مطابق ہیں اگرچہ حواس ظاہر کے افعال سے ان کے افعال علیحدہ ہیں مگر اخوان الصفا نے پانچوں باطنی حواسوں کو اور طرح بیان کیا ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تذکرہ (یا دانا) کو حفظ سے علیحدہ رکھیں یا متحد سمجھیں اس کا جواب نہیں دیا گیا۔

لے اس شعور کو قدیم علم نفس میں وہم سے تعبیر کیا ہے یہ وہی ہے جسکو فلسفہ جدید میں انٹنکٹ جبات سے موسوم کرتے ہیں جو لوگ علوم کی اصطلاحات سے واقف نہیں ہیں وہ اسی کو عقل حیوانی کہتے ہیں ان کو معلوم نہیں کہ عقل کا ظاہر سوائے انسان اور کسی جانور پر نہیں ہوتا ۱۲ حرجم
لے ابن سینا کے نزدیک پانچ باطنی حواس (مشاعر) یہ ہیں اول حس مشترک (۲) حفظ مجموعی حسی تصویروں کا (۳) ادراک لاشعوری جو جزئیات سے تعلق رکھتا ہے (۴) شعوری ادراک مع تعبیر (۵) حفظ معانی جبات لک
اعلیٰ سے تعلق رکھتا ہے ۱۳ مترجم انگریزی۔

۶۔ راس و جس توئے نفس عقل ہے عقل علی بھی ہے لیکن اسکے فعل میں ہماری متعدد قوتوں کی بالواسطہ شرکت ہے۔ دوسری جانب شعور ذات علم خود ہماری ذات کا عقل کی وحدت کو واضح کرتا ہے و علم و عالم و معلوم کا اتحاد، مگر بجائے ادنی قوتوں کے پست درجے میں رکھنے کے عقل انکی شان کو بڑھاتی ہے اور اک حسی کو لطیف بناتی ہے اور احضار و تخیل، کو تعمیم کی قوت دیتی ہے عقل جبکہ اولاً مرتبہ ایک استعداد عقل کی تھی اسیں رفتہ رفتہ تصرف ہوتا ہے اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس مواد میں جو خارجی اور داخل حواس سے ہم پہنچتا ہے اسکی تکمیل ہوتی ہے مزدالت سے محض استعداد و حقیقت کا مرتبہ حاصل کرتی ہے یہ صورت تجربے کے وسیلہ سے پیدا ہوتی ہے لیکن نور ہدایت کا فیضان عالم بالا سے یا واجب صور کی جانب سے ہوتا ہے جو عقل فعال کی حیثیت سے مثالیات عقل انسانی کو عطا کرتی ہے۔ نفس انسان میں بیض مثالیات عقلی کا ماحظ نہیں ہے کیونکہ ماحظہ کے لئے جسمانی اساس مقدم ہے۔ پس جب نفس ناطقہ کسی چیز کو معلوم کرتا ہے تو علم کا نزول عالم بالا سے ہوتا ہے اور نفوس غافلہ میں مبلغ علم اور مواد عقلی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے اور جس اماندگی کے ساتھ وہ عالم علوی سے استفادہ کر سکتے ہیں یہی انھیں وجہ امتیاز ہے۔ نفس ناطقہ جو اپنے محکوم پر حکومت کرتا ہے اور روح عالم کی ہدایت سے اعلیٰ درجہ کے علوم حاصل کرتا ہے وہ حقیقت وہی انسان ہے جو ہر بیض کے عالم وجود میں آیا ہے جس کی شخص رکھتا ہے اس پر کون و فساد کا اثر نہیں ہے نہ وہ غانی ہے اس نقطہ پر ابن سینا کی تعلیم کی صفائی فارابی سے ممتاز ہے اور اس کی زمانہ سے نفس انسانی کی جزئی بقا دینے ہر فرد کے لئے خاص بقا، اور اس کا حدوث مشرق میں مان لیا گیا ہے۔ کہ ارسطاطالیسی ہے اور اس کا مقابل (یعنی کل نفع متحد ہے اور بقا مجموع کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد کے لئے) اور یہ کہ نفس قدیم ہے، افلاطون سے منسوب ہے۔ اسی وجہ سے ارسطاطالیسی فلسفہ اور مذہب مقبول (اسلام) میں مخالفت نہیں سمجھی جاتی۔ انسان کا بدن اور کل عالم محسوسات نفس کی تعلیم کا وہ ہے جس میں نفس کی تربیت ہوتی ہے۔ لیکن بعد

ملہ واضح ہو کہ شیخ کے نزدیک حفظ اور استرجاع یعنی تذکرہ الگ گانہ قوتیں ہیں دیکھو اشارات بحث قوائے نفس ۱۲ مترجم۔

موت کے جبکہ بدن ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتا ہے نفس باقی رہتا ہے روح عالم کے ساتھ کم و بیش تعلق کے ساتھ۔ اُس روح کے ساتھ جو ہم سے بالا تر ہے اس اتحاد کی وجہ سے سعادت ایسے نفوس کی ہے جنکو نیکی کا علم حاصل ہو چکا ہے دوسرے ابدال آباد نکشتات میں بسر کرتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح بدن کے فتور سے بیماری لاحق ہوتی ہے اُسی طرح عقاب آخرت جزوری نتیجہ نفس کی خللی کا ہے۔ اُسی طریقہ سے انعام آخری نفس کی صحت یا غفلت پر حسب مراتب تقیم ہوتا ہے جو مرتبہ نفس نے دنیوی حیات میں حاصل کیا ہے۔ خالص نفس مصائب روزگار کا ابدی سعادت کی امید پر مقابلہ کرتا ہے۔

سب سے عالمی مراتب صرف چند ہی کو نصیب ہوتے ہیں کیونکہ کنگرہ حق پر کثرت کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن یکے بعد دیگرے سخت جدوجہد کرتا ہے کہ نتیجہ حقیقت تک اپنے مقام سے ابھر کے جاسکے۔

۷۔ عقل انسانی کے بیان کے لئے ابن سینا نے روایات شرعی (تمثیل وغیرہ) کو استعمال کیا ہے۔ جو کہ فارسی ادبیات میں نہایت عمدہ طریقہ ہے سب سے پہلے ہمارے شوق کو شیخ ابن یقظان کی تمثیل سے ابھارا ہے اس حکایت میں عناصر سے روح کے عالم بالا کی جانب صعود کرنے کا بیان ہے۔ اور فطری مملکتوں سے گذر کے نفوس اور روحانیات سے عبور کر کے واحد حقیقی کے عرش تک رسائی ہوتی ہے جس میں اس حکیم ابوعلی ابن سینا سے ایک معمر انسان کی صورت میں ملتا ہے جس میں اب تک جوانی کا شائبہ باقی ہے اور دلیل راہ بننے کے لئے اپنے کو پیش کرتا ہے۔ سیاحت کا مقصد یہ تھا کہ بذریعہ حواس ظاہری اور مشاعر باطنی کے زمین و آسمان کا علم حاصل کیا جائے۔ دوسرے اُسکے لئے کھلے ہوئے ہیں یا تو مغرب کی جانب مارت اور شرق کی جانب یا مشرق آفتاب کی طرف روحانی اور بیہودہ صورتوں کی طرف اور اسی راستہ سے ہی اُسکو لے جلتا ہے دونوں حکمت الہی کے مشہد پر پہنچتے ہیں جو کہ منہج جاودانی شباب کا ہے جہاں حُسن کی نقاب خود حُسن ہے اور نور کا حجاب نور ہے۔ سرمدی راز۔

لے زندہ بیٹا جالگے کا، تمثیلی حکایت بعض حکما نے نہایت خوبی سے تحریر کی ہے جس کا بیان اس کتاب میں آگے گا ۱۲ مترجم۔

حی ابن یفطان اخرا دفنوس عاقلہ کا رہنما ہے وہ سردی روح ہے جو انسانوں کی سرپرست اور اُن پر متصرف ہے۔

ایسا ہی مفہوم اُس مشہور یونانی قصے کا ہے جو عینی صورتوں پر ڈھالا گیا ہے یہ دو بھائیوں کا قصہ ہے جنکے نام سلامان اور ابسال ہیں۔ سلامان دنیا کا آدمی ہے اُسکی زوجہ (یعنے عالم حیا) ابسال پر عاشق ہوتی ہے اور حیلہ بہانہ کر کے اُسکو مبتلا کرنا چاہتی ہے لیکن عین موقع پر ایک نور آسمان سے اترتا ہے اور ابسال کو اُس حرکت ناشائستہ کی خرابی سے آگاہ کر دیتا جو ابسال سے ہونے والی تھی اور اُسکو حسی خواہش کی لذت سے بچانے کے خالص مراقبہ روحانی کے مقام پر اٹھالیا جاتا ہے۔

ایک اور مقام میں حکیم کے نفس کو ایک طائر سے مشابہ کیا ہے جو بڑی کوششوں سے زمین کے دام سے رہائی پاتا ہے اور قضا کو اپنی پرواز سے عبور کر جاتا ہے یہاں تک کہ موت کا فرشتہ اُسکو آخری رشتہ پابندی سے آزاد کر دیتا ہے یہاں سینا کا تصویف ہے۔ اُسکے نفس کو ایسی چیز کی حاجت ہے جو صندوق ادویہ سے نہیں مل سکتی اور جسکو درباری زندگی تشفی نہیں دے سکتی۔

۸۔ نظری تکمیل اخلاق اور سیاسیات کی فقہ کے معلموں کے لئے چھوڑ دینا چاہئے۔ حکیم (دو علی ابن سینا) اپنے آپ کو اُن لوگوں کے برابر خیال کرتا ہے جنکو القائے ربانی سے محروم حاصل ہوتا ہے وہ مثل ایک فرشتے کے کثرت (عوام الناس) سے بالاتر ہے۔

اُسکا خیال تھا کہ مقصود آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا بدووں کو شائستہ کرنا تھا اور اس مطلب کی تکمیل کے لئے آپؐ نے مثل اور مسائل کے معاد یا حشر و نشر پر بھی وعظ فرمایا۔

جو لوگ حضرتؐ کے مخاطب تھے وہ روحانی سعادت کے مفہوم کو بہ گہر نہ سمجھ سکتے لہذا معانی جسمانی بہشت اور دوزخ کا بیان کیا گیا جس میں جسمانی لذت اور الم ہے۔ عابد و زاہد قطع نظر

اُسکے کہ وہ دنیا و مافیہا کے ترک پر راضی ہیں وہ بھی خواہش پرست عوام کے ہم آواز ہیں لیکن عبادت ظاہری صورتوں پر مبنی ہے یہ لوگ بھی نیکی کے کام انعام کی طمع سے بجا لاتے ہیں

اگرچہ وہ انعام اخروی ہی کیوں نہ ہو۔ ان سب سے بالاتر وہ لوگ ہیں جو خالص روحانی نجات سے (خدائے تعالیٰ کو لائق پرستش) سمجھ کے عبادت کرتے ہیں نہ کسی امید اور خوف سے۔ روحانی

لے خدائے تعالیٰ نے خود مرئین کی شان میں فرمایا ہے لا خوف علیکم ولا یحزنون یعنی نیک بندے وہ

ہیں جنکو خوف ہے نہ غم ہے ۱۲ مترجم۔

آزادی ایک خاص حصہ ہے۔
لیکن یہ راز عوام الناس پر نہ کھولنا چاہئے یہ راز شیخ نے اپنے خاص الخاص شاگردوں کو
تعلیم کیا تھا۔

۹۔ اثنائے سیر و سیاحت میں ابن سینا اپنے زمانے کے اکثر علما اور حکما سے ملتا رہا لیکن ظاہراً
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان ملاقاتوں سے کوئی گہری دوستی نہیں پیدا ہوئی جو پائیدار ہوئی جطرح اپنے
متقدمین سے وہ صرف فارابی کا ممنون معلوم ہوتا ہے اسی طرح اپنے زمانے کے لوگوں میں وہ
صرف بادشاہوں کو شکر یہ کا مستوجب خیال کرتا ہے جنہوں نے اُسکی سرپرستی کی تھی۔ شیخ نے
ابن مسکویہ کا مخالفانہ انتقاد کیا ہے پنجم چہارم (۳)، جس سے اکثر ملاقات بھی ہوئی تھی بیرونی
تحقیق کے اعتبار سے شیخ سے بہت بڑھاپا ہوا تھا اُس سے بھی کچھ مرسلت جاری ہوئی تھی مگر
یہ سلسلہ بھی جلد منقطع ہو گیا۔

بیرونی (۹۷۳ - ۱۰۴۸) کا مختصر بیان یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اُس زمانے
کی خصوصیت پر اطلاع ہو۔ اگرچہ کسندی اور سعودی بیرونی کے استاد کہے جانے کے زیادہ تر
مستحق ہیں نہ فارابی اور نوجوان ابن سینا۔ بیرونی ریاضیات، علمِ طبیعت، جغرافیہ اور تاریخ
نسلہائے انسان میں زیادہ تر مشغول تھا اور وہ مشاہدہ فطرت میں بہت ہوشیار اور
نفاذی کے فن میں بہت اچھا تھا۔ اکثر مشکلات کے حل کرنے میں وہ فلسفہ کا ممنون تھا اور وہ
فلسفہ کو ایک شریف مشغلہ اور شائستگی کا نشان سمجھ کے اُس میں مصروف رہا۔ بیرونی نے
فیثاغوریسی افلاطونی فلسفہ اور اہل ہند کی دانشوری اور اکثر اہل تصوف کے خیالات کی مطابقت کی۔
بڑی تعجب کی بات ہے کہ وہ یونانی علوم کے تفوق کا قائل ہے بمقابلہ اہل عرب اور ہندوستان
کی کوششوں کے جو تحقیقات علوم میں اُن سے ہوئیں۔ عرب کا کیا ذکر ہے ہندوستان میں بھی
کوئی سقراط نہیں پیدا ہوا۔

منطق کے طریق استعمال نے بھی اوہام باطلہ کو علوم سے دور نہیں کیا۔ تاہم خاص خاص ہنر
کی داد دینے میں اُس نے کوتاہی نہیں کی اُس نے آریا بھٹ کے پیروں سے اس قول کو نقل کر کے اُسکی تعریف
کی ہے۔ ”ہمارے لئے انھیں چیزوں کا علم کافی ہے جنکو آفتاب کی شعاعوں نے روشن کیا ہے جوچہ

اس کے ماوراء ہے اگرچہ اسکی وسعت لا انتہا ہو وہ ہمارے کسی کام کا نہیں ہے کیونکہ جس چیز پر انتہا کی کر نیں نہیں پڑتیں ہمارے حواس اکتا ادراک نہیں کر سکتے اور جن چیزوں کا ادراک ہمارے حواس نہیں کر سکتے انکو ہم نہیں جان سکتے۔“

بیان مذکور سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ بیرونی کا فلسفہ کیا ہے منطقی سمجھ سے مدرکات حسیہ کی نظم و ترتیب سے یقینی علم پیدا ہوتا ہے زندگی میں بکار آمد ہونے کے لئے علی فلسفہ کی حاجت ہے جسکے علم سے محکوم دست دشمن کا امتیاز ہو سکے۔ اسکا خود ہی یہ خیال نہ تھا کہ میں نے وہ سب کہہ دیا ہے جو اس مضمون پر کہنا چاہئے تھا۔

۱۰۔ ابن سینا کے فرقے سے محکوم بہت سے نام مل سکتے تھے بہ نسبت ان کے جو کتابوں میں محفوظ ہیں۔ جرجانی نے اپنی سوانح عمری میں جو اسنے خود لکھی ہے استاد ابوعلی ابن سینا کے سوانح کو داخل کر دیا ہے علاوہ محکم بعض رسائل ابو الحسن بہمن یا ابن المرزبان کے بھی بہمن پہنچے ہیں جو کہ مابعد الطبیعات پر ہیں۔ ابن رسائل میں اسنے اپنے استاد سے پوری موافقت کی ہے لیکن ظاہر آئادہ کی جو ہریت کو نقصان پہنچا ہے نہ مادہ ایک امکانی وجود یا عقلی اضافت رہا ہے۔

بہمن یا ر کے نزدیک خدا البسيط غیر معلول وحدت واجب الوجود ہے نہ کسے اور تا و مطلق۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ کل موجودات کی علت ہے۔ لیکن معلول علت تامہ کا ہے اسلئے علت اور معلول کی ممیت زمانی ضروری ہے۔ ورنہ علت تامہ نہوگی اور اس میں تغیر واقع ہوگا۔ ذاتیت کے اعتبار سے خدا مقدم ہے کائنات پر نہ تقدم زمانی۔ تین صفتیں وجودی

لہ واضح ہو کہ جو رنگ ذات خدا کو علت تامہ کہتے ہیں ان کو یہ ماننا پڑتا ہے چونکہ علت تامہ کے ہوتے ہوئے معلول بغیر موجود ہوئے نہیں رہ سکتا لہذا گو خدا کی ذات اصلا مقدم ہے لیکن عالم اس کے ساتھ اول سے موجود ہے۔ یہ بعض حکما کا قول ہے اور براہرہ ہند نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے لیکن حکمیں اسلام خدا کے ارادہ کو علت تامہ مانتے ہیں اور ارادے کی صفت یہی ہے کہ فاعل فعل پر بھی قادر ہو اور ترک فعل پر بھی۔ اگر ایسا نہ تو اضطراب و جبر سی لازم آتا ہے خدا معاذ اللہ مثل اس آگ کے نہیں ہے جو پھوسے ملنے ہی اسکو جلا دے بلکہ فاعل ذی ارادہ ہے اس نے جب ارادہ کیا عالم پیدا ہوا اور جب ارادہ نہ کیا پیدا نہ ہوا تھا۔ قتال ۱۲ مترجم۔

کی ہو سکتی ہیں یعنی (۱) لذاتہ اول (۲) غنی لذاتہ و (۳) واجب۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی ذاتی ماہیت اُسکے وجود کی ضرورت ہے۔ کل امکان کا وجود موقوف ہے واجب الوجود مطلق پر۔ یہ بالکل موافق ہے ابن سینا کے اعتقاد سے اور یہی حال شاگردوں کا بھی ہے تو کون عالم اور مسکند نفوس میں جس چیز کو پوری حقیقت حاصل ہے بقول فلکیہ باعتبار اپنے انواع کے ہمیولی اولیٰ (پہلا مادہ) اور نفوس انسانیہ مع اپنے تشخصات کے یہ سب ابتدائیک باقی ہیں۔ کوئی شے جو ذاتی حقیقت رکھتی ہے فنا نہیں ہو سکتی چونکہ کامل حقیقت کو محض امکان سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔

خاصہ روحانیت کا یہ ہے کہ وہ اپنی ماہیت ذات کو جانتی ہو۔ ارادہ بہمن یا رکی رائے میں سعادہ اُسکے نہیں ہے کہ وہ علم ہے اُس چیز کا جو کہ ضروری مصل ہو ماہیت کا۔ اور زندگی اور مسرت نفوس ناطقہ کی یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم اُنکو حاصل ہے۔

۱۱۔ ابن سینا کا اثر دور تک پہنچا۔ اُسکے قانون طبی کی مغرب میں بھی بہت قدر ہوئی۔ تیرہویں صدی سے یکے سلطوں صدی تک اور آج بھی فارس میں وہ مجالیات میں اُسی کی سند مانی جاتی ہے۔ عیسائی مدرسیت پر بھی اُسکا اثر بہت کچھ ہوا۔ ڈینیٹی و شاعر، اُسکا مرتبہ بقراط کے بعد اور جالینوس پر مقدم سمجھتا ہے۔ اور اسکا لیبر کے نزدیک طب میں وہ جالینوس کا ہمسر تھا مگر فلسفہ میں اُس سے بہت بڑھا ہوا تھا۔

مشرق میں وہ فلسفہ کا رئیس مانا گیا اور اب بھی مانا جاتا ہے جدید افلاطونی ارسطاطیسی کا جو نقشہ اُس نے کھینچ دیا تھا اُسی طرح سے اب بھی مشرقی ممالک میں سمجھا جاتا ہے۔ اُس کی کتابوں کے علمی نسخے کثرت سے پائے جاتے ہیں اسی سے اُسکے مقبول عام ہونے کی شہادت ملتی ہے۔ اُسکی تصانیف کی شرحیں اور اُسکے غلاموں سے بہت شمار موجود ہیں۔ اُسکی کتابوں کا مطالعہ صرف طبیوں اور مدبرین سلطنت نے بلکہ علمائے الہیات نے بھی کیا۔ ایسے علماء بہت ہی کم ہوں گے جنہوں نے زمانہ گذشتہ پر نظر کی ہو اور اُسکے مآخذوں کا مطالعہ کیا ہو۔ البتہ ابتدائی سے اُسکے دشمن بھی بکثرت موجود تھے اور اُنھوں نے اپنی جھوٹوں میں زیادہ شور و غوغا کیا نسبت اُسکے دوستوں کے۔ شاعروں نے اُسکو برا کہا ماہرین الہیات یا تو اُس کے ہم آواز ہو گئے یا اُسکی تردید کی کوشش کی۔ اور بغداد میں شیعہ میں خلیفہ مستنجد نے اُسکی تصانیف کو جلایا جو ایک قاضی کے کتب خانہ میں موجود تھیں جس میں فلسفہ کی کتابیں تھیں۔

ابن الہیثم

۱۔ ابن سینا اور اُسکے فرقے کے زمانے کے بعد۔ معقولی فلسفہ کی ترقی میں کم توجہ ہوئی اسلامی سلطنت کے مشرقی ممالک میں۔ این ملکوں میں فارسی کو دیا جائے اور عربی کو رواج دیے رہے معاشرت میں بھی اور ادبیات میں بھی۔ اس کا تو کچھ ایسا خیال نہ تھا کہ فارسی زبان خالص منطقی اور مابعد الطبیعی بحث و مباحثہ کے لئے مناسب نہیں ہے یہ خیال تھا بھی تو دوسرے مرتبہ پر تھا علمی تحقیقات میں اس تزلزل کے وجہ اور بھی تھے طرز تمدن کی تبدیلی اور اُسکے ساتھ لوگوں کے مذاق کا تغیر لازمی تھا اخلاق اور سیاسیات کو دوسرے تعلیمات پر سبقت ہو گئی تھی اگرچہ انہیں بھی کوئی جدت نہ ہوئی تھی اُسی قدیم صورت پر باقی تھے۔ لیکن اس زمانے کے بعد فارسی شاعری سب سے آگے بڑھ گئی اُسکی وجہ کچھ تو یہ ہوئی کہ آزاد خیالی یا الحادی مضامین کے ادا کرنے کا موقع ملنے لگا اور زیادہ تر تصوف کے مذاق کا غالب آجانا یہ مذاق فلسفہ کے ذوق کا قائم مقام ہو گیا تھا جاہل علم کے دلوں میں اب تک موجود تھا۔

دسویں صدی کے اوسط سے علمی تحریک جسکی ابتدا بغداد میں ہوئی مغرب کی طرف رخ کرنے لگی۔ ہم پڑھ چکے ہیں کہ فارابی نے شام کا رستہ لیا اور سعودی نے مصر میں قیام کیا۔ قاہرہ اب دوسرا بغداد ہوتا جاتا تھا۔

۲۔ قاہرہ میں گیارہویں صدی کے اوائل میں ہکو ایک بڑے ریاضی اور طبیعی حکیم سے سابقہ پڑتا ہے جو زمانہ وسطی میں سرآمد روزگار تھے۔ یعنی ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہیثم (جو یورپ میں الحزن کہا جاتا ہے)۔ وہ پہلے بصرے میں حکومت کے کسی عہدے پر تھا اور یہی اُسکا وطن تھا۔ اپنی ریاضی کی عملی قوت کے زعم میں اُس نے سمجھ لیا تھا کہ میں دریائے نیل کی طغیانی کو روک کے منظم کر دوں گا۔ اس کام کے انجام دینے کے لئے اُسکو خلیفہ الحاکم نے مصر میں طلب کیا وہاں پہنچ کے فوراً اُسکو معلوم ہو گیا کہ اُسکی کوشش اس مقصد کے لئے بے سود ثابت ہو گئی ایک سرکاری عہدہ دار کی حیثیت سے وہ نظروں سے گر گیا اور اُسکو خلیفہ نکو روکی وفات تک روپوش ہونا پڑا جو شہنشاہ میں ہوئی۔ اُسوقت سے پھر ادبی اور علمی کام میں مصروف ہو گیا اپنی وفات کے زمانہ تک جو شہنشاہ میں ہوئی۔ لہذا اُسکو خاص فوت ریاضیات اور اُسکے عمل میں حاصل تھی مگر اُس نے جالینوس اور ارسطاطالیس

تصفیات پر بھی بہت توجہ صرف کی۔ یہ کوشش اُسکی صرف طبیعیات کے رسالوں تک محدود نہ تھی اُسے خود اپنے اعتراف سے ایک شکاک کا انداز ہر شے کے بارے میں اختیار کیا یہ شغل اُس کا عہد شباب سے تھا اُس نے متعدد اور مختلف اعتقادات پر انسانوں کے نظر کی اُس کو سب کی کوششوں میں کم و بیش کامیابی کے ساتھ قریب قریب حقیقت معلوم ہوئی حقیقت اُسکے نزدیک اُسی علم میں تھی جو ادراک حسی کا معروض تھا اور ایسے ہی ادراک سے ثابت ہوا تھا اور عقل نے قبول کیا تھا۔ اور ذہن نے اس پر منطقی تصرف کیا تھا۔ فلسفہ سے اُس کا مقصد ایسی ہی حقیقت کی تلاش تھی۔ یہ حکمت اُسکو ارسطاطالیس کی کتابوں میں ملی۔ چونکہ وہ حکیم اس مقصد کو خوب سمجھ گیا تھا کہ ادراک حسی کو کس طرح تعلیمات کے ساتھ ملا کے ترتیب دیا جائے تاکہ ایک مجموعہ تیار ہو۔ پس ابن ہشیم نے بڑے شوق و ذوق سے ارسطاطالیس کی حکمت کا مطالعہ کیا اور اُسکی تشریح کی تاکہ انسانوں کو اُسکے استعمال سے نفع پہنچے اور وہ خود بھی مستفیض ہو اور عہد پیری کی تشفی کے لئے ایک ذخیرہ موجود رہے۔ ان محنتوں کا نتیجہ ہم تک نہیں پہنچا۔

ابن ہشیم کی سب سے عمدہ تصنیف اُسکی کتاب المناظر ہے جس کا لاطینی ترجمہ ہکومع شرح کے دستیاب ہوا۔ اس کتاب سے ریاضی میں اُسکی جدت نظر اور خوض و فکر کی رسانی کا حال کھلتا ہے اُس نے مفروضات کی تحلیل اور نتائج کی صحت میں بڑی محنت کی ہے۔ ایک مغربی یورپی ریاضی دان جو تیرہویں صدی میں تھا وہی ٹیلو نے بھی ترتیب وار بیان اس تمام موضوع کا دیا ہے لیکن خاص خاص نکتوں میں ذکاوت کے اعتبار سے ابن ہشیم اُس سے بڑھ گیا ہے۔

۳۔ ابن ہشیم کے خیالات ٹھیک ریاضی کے انداز پر ظاہر ہوتے ہیں۔ جو ہر جسم اُسکے نزدیک مجموعہ اُسکے صفات ذاتیہ کا ہے جس طرح سے کہ کل اپنے اجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے یا ایک تصور اپنے علامات کا ہے۔

مناظر میں نفسیاتی کیفیات بصر اور حسی ادراک ہماری خاص دلچسپی کی چیزیں ہیں۔ یہاں ابن ہشیم نے کوشش کی ہے کہ لمحات ادراک کو وقت کی قید کے ساتھ زیادہ نمایاں کر کے بیان کرے تاکہ مجموعہ ادراک کے اوصاف واضح ہو جائیں۔

ادراک ایک مرکب عمل سے پیدا ہوتا ہے (۱) احساس اور (۲) تقابل سے چند

احساسات کے یا موجودہ احساس کی خیالی تصویر کے ساتھ جو نقطہ میں ہے مقابلہ کرنے سے جو تبدیلی نفس میں پیدا ہوتی ہے یہ اگلے احساسات کا نتیجہ ہے (۲) پھر پہچان لینا اس طور سے کہ ہم موجودہ مدد کو حافظہ کی تصویر کے سادی کہیں مقابلہ اور شناخت حواس کے افعال نہیں ہیں جو اس انفعالی طور سے انسانیات کو قبول کرتے ہیں بلکہ وہ عقل سے تعلق رکھتے ہیں یعنی قوت حکمیہ سے۔ عموماً کل عمل بلا شعور یا نیم شعور کے ساتھ ہو جاتا ہے اور صرف غور و فکر سے مکمل اُس کا شعور ہوتا ہے جو چیز ظاہر مرکب ہے اس کے اجزاء ترکیبیہ جدا جدا ہو جاتے ہیں۔

عقل اور لگ بہت جلد تمام ہو جاتا ہے۔ جب قدر و شوق کسی شخص کو اس کام میں ہوتی ہے اور جملہ بار بار ادراک ہوتا ہے اُسی قدر استحکام کے ساتھ حافظہ کی تصویر کا انطباع نفس پر ہو جاتا ہے اور اُسی قدر بلند شناخت یا ادراک پورا ہوتا ہے۔ سبب اس کا یہ ہے کہ جدید احساس کی تکمیل اُس تصویر سے ہوتی ہے جو نفس میں موجود ہے۔ کسی شخص کو یہ خیال ہو گا کہ ادراک ایک فوری عمل ہے مگر یہ ہے کہ یہ بعد مدت کی مزاحمت کے فوری ہو جاتا ہے۔ بہر صورت یہ خیال غلط ہے۔ کیونکہ کلمہ احساس کے ساتھ اسکی مطابقت سے ایک تغیر الہ حس میں ہوتا ہے جسے لئے کچھ وقت ضرور درکار ہوتا ہے بلکہ الہ کی تحریک اور شعور ادراک کے مابین ایک مدت ضرور گزرنا چاہیئے، تحریک کے منتقل ہونے میں اعصاب تک کچھ مسافت طے کرنا ہوتی ہے اور اُس کے لئے وقت کی ضرورت ہے مثلاً ایک دائرہ پر مختلف رنگ ہیں اور وہ دائرہ گھومتا ہو تو ہر ایک مرکب رنگ ظاہر ہوتا ہے کیونکہ سرعت حرکت کی وجہ سے ہم کو رنگ کے بہرہ فرخ کا اختیار نہیں ہو سکتا۔

تقابل اور معرفت این ہیئت کے نزدیک نمودار ذہنی لمحے ادراک کے ہیں۔ بجائے دیگر احساس مواد کے ساتھ موافقت رکھتا ہے اور جس جبکہ احساس کا تجربہ ہوتا ہے اسکا رخ انفعالی ہوتا ہے ٹھیک یہ ہے کہ کل احساس بذات خود ایک قسم کا اضطراب ہے جو کہ عام حالت میں محسوس نہیں ہوتا لیکن شعور میں اس کا ظہور شدید محسوس کے ساتھ مثلاً بہت تیز روشنی میں محسوس ہوتا ہے لذت کی صفت کا بعد کامل ادراک کے وقوع ہوتا ہے یعنی معرفت کے ساتھ جو کہ اُس مواد کو جو احساس کا موضوع ہے ذہنی صورت میں

یعنی شدید محسوس کی حالت میں اضطراب یا بے چینی محسوس ہوتی ہے ۱۲ مترجم

پہنچا دیتی ہے۔ تقابل اور معرفت جو ادراک میں کام کرتے ہیں وہ ایک تصدیق اور نتیجہ کی صورت میں ہوتے ہیں گو اسکا شعور نہوا ہو۔ بجا بھی ایک نتیجہ نکال لیتا ہے جب وہ وہ بدلیا سے جو اچھا ہو اسکو پسند کر لیتا ہے۔ جب کبھی ہم کو کسی ارتباط کا فہم ہوتا ہے ہم نتیجہ نکال لے لیکن چونکہ تصدیق اور استنتاج فوراً ہی ہو جاتے ہیں لوگوں کو اس معاملے میں دھوکا ہوتا ہے وہ اکثر اصلی ادراک سمجھ لیتے ہیں جو کہ درحقیقت ایک تصدیق ہے جو استدلال کے بعد ہوتی ہے۔ جو چیز ہم سے بطور علوم متعارفہ کے کہی جائے ہم کو لازم ہے کہ احتیاط سے کام کریں اور اسکا پتہ لگائیں کہ آیا یہ کسی اور سیٹھ امر سے تو نہیں نکلی۔

۴۔ اس حکیم کے اس مرقعہ کا مشرق میں بہت ہی کم اثر ہوا یہ سچ ہے کہ ابن ہشیم نے ریاضیات اور علم ہیئت میں ایک مذہب خاص اور ایک فرقہ پیدا کر دیا تھا لیکن اسے ارسطاطیلیسی فلسفہ کے قدردان کم نکلے۔ ہم اسکے طالب علموں سے صرف ایک شخص کم جانتے ہیں جسکا فلاسفہ میں شمار ہے۔ ابو الوفا مشر بن ثابت القاعد جو ایک مصری امیر تھا اس نے مسندہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ضرب الاشمال سے حکمت کو بیان کیا تھا اور اس میں بظائف اور خاضرات تاریخ حکمت کی توضیح اور تشریح وغیرہ کا ذکر تھا اس کتاب میں اسکے نتائج افکار سے کچھ نہ تھا اس کا مقصد تفریح و داغ تھا۔ اہل مصر کی تربیت مابعد کے زمانے میں ایسی کتاب سے تو کیا ہوتی البتہ الف لیلہ و لیلہ کے افسانے حسن تہذیب کے لئے زیادہ مفید ہوئے۔

اہل مشرق نے ابن ہشیم اور اسکی تصانیف پر بھی کفر و الہاد کا داغ لگا کے چھوڑا اب تو مشرق نے اسکو بالکل ہی بھلا ہی دیا۔ مسندیوں کا ایک شاگرد جو یہودی فلسفی تھا بیان کرتا ہے کہ وہ بغداد میں کسی کام کے لئے موجود تھا جب ایک حکیم کا کتب خانہ (جس نے مسندہ میں وفات پائی) بلایا گیا تھا ایک واعظ جو اس تفسیر کے عمل میں لائے کے لئے مقرر ہوا تھا خود اپنے ہاتھوں سے ابن ہشیم کی ایک کتاب جو علم ہیئت پر تھی

لے اہل نظر کے نزدیک کسی چیز کو یہی کہہنا بھی آسان نہیں ہے جو شخص کسی امر کی ہدایت کا دعویٰ کرے اسکو لازم ہے کہ اسکا یہی ہونا ثابت کرے۔ اسی لئے کہا ہے کہ ہدایت کا دعویٰ بدیہی نہیں ہوتا اس نکتہ کو غور سے سمجھنا چاہیے ابن ہشیم نے اسی کی طرف متوجہ کیا۔ ۱۲ مترجم۔

دہکتی ہوئی آگ میں ڈالی زمین کے کرے کا نقشہ جو اس کتاب میں دیا ہوا تھا حاضرین کو دکھا کر یہ کم ہمت علامت بیدینی اور دہریت کی ہے۔

پنجم فلسفہ کا نتیجہ مشرق میں

۱۔ غزالیؒ

۱۔ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ اسلام میں الہیاتی تحریک پر فلسفہ کی اشاعت سے زبردست اثر پڑا۔ نہ صرف معتزلہ نے بلکہ فلاط اعتزال علم کلام میں بھی وہ مسائل اور وہ استدلال جو وہ اپنے مذہب کے ثبوت اور اپنے مخالفین کی تردید کے لئے کام میں لاتے تھے وہ بھی اکثر حکما کی کتابوں سے ماخوذ تھے۔ ان کتابوں سے صرف اسی قدر مواد لیا جاتا تھا جسکو وہ کام میں لاسکتا تھا یا تو بجائے خود چھوڑ دیا جاتا تھا یا اسکے رو کرنے کی کوشش کیا تھی۔ اس طرح متعدد کتابیں لکھی گئیں جسکا رخ کسی خاص فلسفیانہ مذہب کی تردید کی جانب تھا یا کسی خاص فلسفی کے خلاف لکھا گیا تھا۔ غزالی کے زمانے سے پہلے کہ عام مطلع نظر نقص کیا جاتا یا پہلے فلسفہ بالاستیعاب مطالعہ کیا جاتا اور پھر پورے نظام فلسفہ کی رد کی جاتی جو نظام یونانی بنیاد پر مشرق میں بنایا گیا تھا۔

غزالیؒ کی کوشش کا ایک انشائی پہلو بھی تھا۔ علم کلام کا مقصد یہ تھا کہ اعتقادات عقلاً سمجھائے جائیں یا معقول اساس پر اسکی بنا رکھی جائے اسکے ساتھ ہی ساتھ باطنیت یا علم باطن یا تصوف کی تحریک بھی جاری تھی جس کا میلان یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی وقت نظر اور ذوق شوق کے ساتھ سمجھے جائیں۔

اسکی خواہش یہ نہ تھی کہ ایمان کی جامعہ مانع توضیح اور اسکے مواد پر استدلال قائم کیا جائے بلکہ تجربے سے انکو حاصل کرے اور روحانی زندگی یا روح کے واسطے سے زندگی بسر کر جائے ایمان کے لئے اعلیٰ درجہ کا ایمان چاہئے۔ کیا کسی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ عرفان کو اکتسابی علم سے بدل دے؟ کیا ایمانی مسلمات کو اصول عقلی قرار دینا چاہئے؟ کیا ان کا ثبوت ممکن ہے یا وہ مطلوب ہے؟ لیکن اساسی اصول عقل کے جب وہ ایک بار دریافت ہو گئے ضرور ہے کہ انکا علم کلی ہوا اور کلی معرفت میں مسلمات ایمانی کی کمی ہے وہ کونسا سرخندہ ہے جس سے عدم یقین پیدا ہوتا ہے؟ اسی طرح کے سوالات جاری ہیں

اور اکثر اشخاص کو معلوم ہوا کہ ان شبہات سے نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہبی اعتقادات کی بنا باطن پر رکھی جائے یعنی اس نور سے استفادہ کیا جائے جو ماوراء عقل ہے۔ پہلے یہ حالت بلا شعور پیدا ہوئی ایک باطنی تحریک سے جس سے اخلاقی اور مذہبی تعلیمات کے مواد سے غفلت ہوئی گئی غزالی بھی اس تحریک میں شریک ہو گئے وہ جسکا ایک نمونہ سلیمی اور کرامی خلاف اعتزال فرقے تھے غزالی نے اسکو تکمیل کو پہنچایا اور اسکو با وقعت صورت میں لائے۔ غزالی کے زمانے سے باطنیت سے خالص اسلام کی تائید ہوئی بلکہ تصوف خالص اسلام کا گل سرسبد بن گیا۔

۲۔ غزالی کی زندگی کا افسانہ دل چسپ اور قابل ملاحظہ ہے اور ان کے کام کی تاثیر کے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ ہم ذرا اسکی تفصیلات پر نظر ڈالیں۔ غزالی اطوس واقع خراسان میں پیدا ہوئے شش دہائی میں اس مولد کے اعتبار سے وہ شاعر بزرگ فردوسی کے ہم وطن تھے فردوسی نے قدیم فارسی قوم کی شان و شوکت کا ثبوت دیا اور غزالی نے نبیات خود آئندہ اسلام کے لئے اس قوم کی جلالت شان کے شاد اور باعث زینت ہو گئے۔ انکی ابتدائی تعلیم انکے بزرگ والد کی وفات کے بعد انکے ایک صوفی دوست کے گھر میں ہوئی۔ انکی تعلیم نہ محض فومی نہ تھا بلکہ کل عالم کے واسطے مفید ہونا تھا۔ کسی قسم کی حد بندی اس نوجوان طالب علم کی بے حین اور عجائب غرائب سے بھری ہوئی روح کو ناخوش کرتی تھی۔ معلمین اخلاق کی موشگافیوں اور وقت پسندیوں میں غزالی کا دل نہ لگتا تھا معلمین کے ضابطے جنہے تلے انکو نہیں پہلا سکتے تھے وہ خدا کی معرفت میں غرق ہو جانا چاہتے تھے لہذا علوم ظاہری سے انھوں نے مونہ پھیر لیا وہ اہل ظاہر کے علم کو ایک دنیا داری کا علم خیال کرتے تھے۔ اسی زمانے میں انھوں نے وطن سنیشاپور کا سفر کیا اور امام الحرمین سے الہیات کا درس لینا شروع کیا۔ امام الحرمین نے شش دہائی میں انتقال کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا۔ جبکہ غزالی تصنیف و تالیف میں مصروف ہو گئے ہوں گے اور خود درس دینا شروع کیا ہوگا اور اسی سنیہ میں ان کو اس علم میں جس میں وہ خود نہمک تھے شکوک و ادھام طر آئے ہونگے اسکے بعد اسکو نظام الملک وزیر بادشاہ سلجوقی کے دربار میں حاضر ہونیکا اتفاق ہوا۔ اور فلسفہ میں وہ بغداد کے مدرسہ میں مدرس اعلیٰ (پروفیسر) کے عہدے پر مقرر ہوئے غالباً اسی زمانے میں انکو فلسفہ سے زیادہ توغل ہوا۔ نہ خالص علم کی جست وجو سے بلکہ ان

مشکلات کے حل کرنے کی غرض سے جنہیں وہ خود گرفتار تھے جس نے انکی عقل کو حیرت میں ڈال دیا تھا۔ انا ر عالم کی توجہ کے لئے نہیں۔ اپنے خیالات کے تصفیہ کے لئے بلکہ وہ قلبی اطمینان کے طالب تھے اور اعلیٰ حقیقت کی معرفت انکا مقصود تھا جسکی اُنکو دھن لگی ہوئی تھی۔ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعہ میں مشغول ہوئے خصوصاً فارابی اور ابن سینا کی تصانیف اور ابن سینا کے فلسفیانہ نظام کا نتیجہ کیا۔ مختصر غلامہ فلاسفہ کا تحریر کیا ایک علمی مشغلہ کے طور پر اب تک اس مضمون کے ساتھ اُنکو کسی بھی پہلے توجہ سے خود چیکے سے اپنی تسلی کے لئے اور بعدہ بالا اعلان بطور معذرت ظاہر کیا۔ کہ اس کتاب کے لکھنے کا باعث یہ تھا کہ فلاسفہ کے مطالب کو سمجھ سکوں اور ساتھ ہی اسکی تردید بھی کرتا رہوں۔ اور تردید بھی غالباً تھوڑے ہی دنوں کے بعد شائع ہوئی۔ یہ وہی شہور کتاب تھی جو تہافتہ الفلاسفہ کے نام سے شہور ہے یہ کتاب بظاہر کسی زمانے میں تصنیف ہوئی تھی جب غزالی بغداد میں تھے یا اُس زمانے کے چند ہی روز کے بعد جب وہ بغداد سے چلے گئے۔

لیکن چار برس کے گزرنے پر یعنی ۱۰۹۵ھ سے غزالی نے بغداد میں درس دینا چھوڑ دیا۔ اگرچہ وہ بظاہر بہت کامیاب مدرس تھے اُن کے دل میں شکوک موجود تھے غالباً اُنکو علی رؤس الاشہاد مسلمات کے درس دینے سے کوئی تشفی نہیں ہوتی تھی۔ آخر اُنکے دل میں یہ دھن سما گئی کہ دنیا بھر سے مقابلہ کر سکتا ہوں اور مجھ پر واجب ہے کہ ایسا ہی کروں اور حکمت کو ایسے ڈھنگ پر لاؤں جو زیادہ مفید ہو۔ انکی تحقیق و تہقیر ہو گئی تھی علامات کے زمانے میں جو اُنکو اُس زمانے میں لاحق ہو گئی باطنی تقاضا اُن کے نفس سے شروع ہوا۔ اُن کو پوشیدہ اسی کام کے لئے تیار ہونا تھا انھوں نے اہل تصوف کے اعمال کی فراڈلت ریاضت باطنی کو اپنے کام کا وسیلہ قرار دیا بلکہ شاید یہی اور سیاسی مصلح کی وضع کے اختیار کرنے کے لئے بھی اسی کو مناسب خیال کیا۔ طعیاب اسی عہد میں جبکہ مسیحی مباد مغرب میں اسلام کے ساتھ مذہبی جنگ کی تیاری کر رہے تھے غزالی دین اسلام کی روحانی حمایت کے لئے آمادہ ہو رہے تھے انکا اس ملک کو اختیار کرنا کوئی شدید فوری انقلاب نہ تھا مثل سینٹ اگسٹین کے بلکہ انکا مقابلہ سینٹ جیروم کے تجربے کے ساتھ زیادہ مناسب ہے۔ سینٹ جیروم کو خواب کے ذریعہ سے

انعام ہوا تھا کہ سید روح کے مسلمات کو ترک کر کے علمی سمیت اختیار کرنا چاہئے۔

دس برس تک غزالی مختلف بلاد و معاصر کی سیر و سیاحت میں مصروف رہے۔ اس زمانے میں وقت کا ایک حصہ اعمال سیر و سلوک میں اور باقی وقت علمی مشاغل میں صرف ہوتا تھا۔ اسی زمانے کے اوائل میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ غزالی نے اپنی خاص تصنیف احیاء العلوم البیت اور اخلاق پر تحریر کی آخر اس عہد پر ایک مصلح کی حیثیت سے اثر ڈالا (دعوت و نصائح میں صرف کیا، اتنا سفر میں ان کا گذر و مشق اور برہنہ شلم بیت المقدس) میں ہوا اس زمانے سے پیشتر جبکہ مسیحی تسلط ہو گیا تھا۔ یہاں سے گذرتے ہوئے اسکندریہ مکہ اور مدینہ و حرمین شریفین، سے وطن باون کو واپس آئے۔

واپسی کے بعد کچھ دنوں نیشاپور میں دس دیا۔ طوس میں انتقال کیا خاص اپنے وطن میں بتاریخ ۱۹۔ دسمبر ۱۱۰۵ء میں۔ انکی حیات کے آخری سال مراقبہ اور مطالعہ حدیث و تفسیر گزریہ جنکو وہ جوانی میں حفظ کرنے سے قاصر رہے تھے۔ انکی زندگی نہایت عمدہ اور کامل اور مستقل حیات تھی جسکا انجام مثل آغاز کے ہوتا ہے!

۳۔ غزالی نے اپنے زمانے کے روحانی رجحان پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس عہد کے اشغال! علم کلام متاہلین میں اہل تصوف میں باطنیت فیثافور میں فلسفہ عوام الناس میں اور ان کے سوا جدید افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ کا مشغلہ تھا۔ علم کلام جسکے ثبوت کے درپے ہے وہی انکا بھی مقصد تھا لیکن علم کلام کی ویلیں کمزور تھیں اور اسکے اثر و دعویٰ میں کلام کیا جاسکتا ہے غزالی کو اہل تصوف کی باطنیت سے زیادہ تر بہرہ روزی تھی۔ اسی پر انکے شخصی اعتقاد کی بنیاد تھی یہ ان کو بہت ہی عزیز تھا۔ وہ جسے غزالی باطنی تجربہ مشابہت سے مثل بدیہیات کے چاہتے ہیں انکو متکلمین بذریعہ استدلال کے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ عام فلسفہ کے بھی وہ شکر گزار ہیں کیونکہ اس کی تعلیم بھی مفید ہے خصوصاً علم ہیئت کے استخراجات طبعی مسائل کی صحت کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں جہاں کہیں وہ دین کے خلاف نہیں ہے۔ مگر ارسطاطالیسی فلسفہ جسکی فارابی اور ابن سینا نے تعلیم دی ہے اس میں تقلید کو اتنا ہی دخل ہے جتنا علم کلام کے منقولات میں ہے۔ ایسا فلسفہ اسلام کا دشمن ہے اور جمہور اسلام کے مکاتب و مدارس اور تعلیم اور تعلم اور رجحان خیالات کی طرف سے غزالی اسکو اپنا فرض جانتے ہیں کہ اس سے تعرض کیا جائے خاص

اسلام کی نظر سے۔ اور انھوں نے اس فلسفہ پر حملہ کیا ہے خود ارسطاطالیس ہی کے آلات سے سے یعنی منطقیات سے۔ کیونکہ علوم متعارفہ تعقل کے جنگا برسان منطقیات میں ہے غزالیؒ کی نظر میں ایسے ہی ثابت ہیں جیسے مسائل ریاضیات کے غزالیؒ کو منطقی اصول کے ثبوت کا کامل تین تھا انھوں نے اصول تناقض سے ابتدا کی ہے جبکہ یوحنا کے اعتقاد کے خدانے بھی مان لیا ہے طبعی، ابعد الطبعی اعتقادات سے غزالیؒ تین مسئلوں سے تعرض کرتے ہیں (۱)، عالم قدیم ہے (۲) یعنی مسئلہ قدم عالم (۲)، خدائے تعالیٰ صرف عالم کلیات سے لہذا جزئیات کے متعلق شیت موجود نہیں ہے (۳)، صرف نفس لافانی ہے لہذا حشر جساد کی توقع نہ رکھنا چاہئے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالیؒ نے بعض اعتبارات سے ارسطاطالیس کی کتابوں کے ایک مسیحی شاح پر اعتقاد کیا ہے جس کا نام جوہانس فلپونس تھا شاح مذکور نے قدم عالم کی تردید کی ہے پروکلسؒ جنگا ماننے والا تھا۔

۴۔ (۱)، عالم حکما کے نزدیک ایک کرہ ہے جس کے ابعاد محدود ہیں لیکن انکی بقا ابدی ہے۔ قدیم سے یہ خدائے تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے کیونکہ معلول علت تامہ سے مختلف نہیں کر سکتا

۵۔ اصل تناقض یقین ہونے میں تو کسی عامل کو کلام نہ ہو گا مگر یورپی مصنف نے جو الفاظ یہاں لکھے ہیں اور ان کو غزالیؒ سے منسوب کیا ہے اس میں ہرگز ضرور کلام ہے۔ ہرگز کوئی مسلمان چہ جانیکہ غزالیؒ حسا عالم بزرگ ہو گز خدائے تعالیٰ کے بارے میں ایسے گستاخانہ طرز ادائے مطلب کہ جائز نہیں رکھ سکتا میں نے ترجمہ میں مان لیا لکھا ہے اصل میں "تسلیم کیا ہے" جو ہرگز مناسب نہیں ہے ۱۲ ہادی۔

۶۔ مصنف کتاب ہذا کوئی اقتفا رسولان علما کے لئے نہیں اکثر مسائل اس کے نزدیک مسیحیوں سے لئے گئے ہیں مگر یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے ہم پر حجت نہیں ہو سکتا مصنف کو لازم تھا کہ ایسے دعویٰ کا ثبوت ہمارے علما کی کتابوں سے پیش کرتا اور ایسی فلسفیں ۱۲ مترجم۔

۷۔ پروکلس ایک یونانی حکیم متاخرین میں گزرا ہے شاہد جو قصبی مدی عیسوی میں اس نے ایک رسالہ تقدیر اصول ہندسہ کے انداز پر فلسفیانہ الہیات پر لکھا تھا۔ جس میں ایک سو گیارہ فصلیں ہیں یہ رسالہ بہت کیا ہے تہرم کے خلاصہ کے قول سے کہ خدا علت تامہ ہے اضطرا لازم آتا ہے جس طرح آگ کا اضطرا سی فعل جلا نا ہے نعوذ باللہ! خدائے تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار فعل اور ترک فعل دونوں پر قادر ہوتا ہے۔ عالم کی علت تامہ ارادہ الہی ہے فافہم ۱۲ مترجم۔

دینے علت تار کے ہوتے ہوئے غیر ممکن ہے کہ معلول موجود نہ ہو، - غزالیؒ کی اُنکے خلاف یہ رائے ہے کہ مکان اور زمان کے مفہوم کو جدا جدا قرار دینا قابل تسلیم نہیں ہے اور غزالیؒ کے نزدیک الہی علیت کی تعریف یہ ہونا چاہئے کہ وہ ایک آزاد تخلیقی قدرت ہے۔
 اولاً مکان اور زمان کی بحث ہے: ہم نہ مکان کے متناہی ہونے کی تکمیل ہیں نہ زمان کے متناہی ہونے کی نہ انکی ابتدا معلوم کر سکتے ہیں نہ انتہا۔ جو شخص زمان کے لامتناہی ہونے کو ثابت کرنا چاہے اُسکو چاہئے کہ اُسکی مطابقت سے مکان کو بھی لامتناہی مانے۔ یہ کہنا کہ مکان جو اس ظاہری کا محسوس ہے اور زبان کا تعلق شاعر باطنی سے اس سے صورت و واقعہ بدل نہیں سکتی کیونکہ ہم کو محسوس سے نہات نہیں ہو سکتی جس طرح مکان کو نسبت ہے جسم سے اسی طرح زمان کو بھی نسبت ہے حرکت سے۔ یہ دونوں اشیاء کی اضافتیں میں جیسی تخلیق اشیا عالم میں اور اُنکے ساتھ ہوئی ہے بلکہ نسبتیں ہمارے تصورات کی ہیں جو کہو خدائے تعالیٰ ہم میں پیدا کرتا ہے۔

اس سے زیادہ اہم وہ بحث ہے جو غزالیؒ نے علیت کے بارے میں کی ہے۔
 فلاسفہ نے امتیاز کیا ہے افعال البدیہیں اور افعال روحانیات میں جو ذی ارادہ ہیں فعل انفس افعال فطرت نحت و اتفاق وغیرہ میں۔ لیکن غزالیؒ کے نزدیک بلکہ خالص اسلامی کلام میں درحقیقت ایک ہی علیت ہے یعنی خدائے تعالیٰ جو ذی ارادہ ہے غزالیؒ نے طبیعت کی علیت کو برطرف کر دیا ہے جو کہ بعض ایک زمانی نسبت ہے اور اُسکے سوا کچھ نہیں باقی رہتا ہے (جس سے طبیعت منسوب ہو) ہم ایک جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں (علت) اور اُسکے بعد ہی ایک اور جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں (معلول) لیکن علت کا اثر معلول پر کس طرح ہوتا ہے یہ ہمارے لئے ایک معما ہے۔ اشیا عالم میں تاثیر کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے نیز تبدیلی نیاات خود نا قابل فہم ہے جس کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ کوئی شے معین کوئی اور شے معین ہو گئی یہ عقل میں نہیں آ سکتا جو سوال و احوالات کے بارے میں ہو سکتا ہے وہی بعینہ اسباب کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے۔ چیز یا موجود ہے یا موجود نہیں ہے لیکن خدائے تعالیٰ کی قدرت کا ملہ بھی ایک موجود کا انقلاب دوسرے موجود میں نہیں کر سکتی۔ خدائے تعالیٰ یا خلق کرتا ہے یا فنا (دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے)۔

لہٰذا خدا کی قدرت سے محال کو منسوب کرنا گستاخی کی حد میں ہے مثلاً ایسے سوالات کہ خدا ایک دائرہ بنا سکتا

البتہ یہ واقعہ ہمارے شعور کا ہے کہ ہم کوئی اثر کرتے ہیں اگر ہم ارادہ کر لیں کسی چیز کا اور اس کے عمل میں لانے کی قوت بھی رکھتے ہوں تو ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نتیجہ ہمارا فعل ہے۔ فعل کا محدث آزاد ارادے سے ہوتا ہے اور قوت کے صرف کرنے کا شعور ہی ایک علیت ہے جسکو ہم جانتے ہیں اور اسی سے ہم خدائے تعالیٰ کے وجود پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن کس حق سے؟ جو اس نتیجہ کی قطعیت کے بارے میں غزالیؒ کی یہ رائے ہے کہ وہ اپنے ذاتی تجربے سے اپنے نفس میں ایک صورت خدا کی پاتے ہیں وہ طبیعت کی طرف اس کے منسوب کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ وہ خدا کی صورت پر ہے یہ خصوصیت خود اس کے نفس کے لئے ہے۔

پس غزالی کے نزدیک خدا کی معرفت جس حد تک عالم سے ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قادر مطلق ہے وہ قابلِ مختار ہے۔ چاہے کرے اس کی قدرت زبردست ہے اس کی سببیت کی کوئی حد نہایت نہیں ہے۔ فلسفی اسکو محدود کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسے صرف معلولِ اول کو پیدا کیا۔ خدا خود اپنے صنیع کو محدود کرتا ہے مکان اور زمان کے اعتبار سے لہذا اس محدود عالم کی بقا بھی محدود ہے (دنیا چند روزہ ہے)۔ خدا اپنی قدرت کا ملکہ سے نیست سے ہست کرتا ہے عالم پہلے موجود نہ تھا پھر جب خدا نے چاہا موجود ہو گیا یہ فلاسفہ کے نزدیک محال ہے۔ فلاسفہ صرف اعراض یا صورتوں کی تبدیلی کو مانتے ہیں اس تغیر سے مادہ برقرار رہتا ہے قوت سے فعل میں آتا ہے یا ایک امکان سے دوسرے امکان کا ظہور ہوتا ہے۔ تو کیا کوئی شے جدید کبھی پیدا نہیں ہوتی؟ غزالیؒ کا یہ سوال ہے کیا جملہ محسوسات کے فہم اور روحانیات کے اور احکام میں کوئی شے بالکل جدید نہیں ہے یا تو یہ موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ تو کیا جب وہ موجود ہوا اس کا خدِ معدوم نہ ہو گا اور جب وہ معدوم ہوا تو مقابل موجود نہیں ہوتا؟ پھر یہ

بقیہ نوٹ صفر (۱۱۹) ہے جو منتک بھی ہوا خدا اپنا مادہ و مرئوس بنا سکتا ہے یہ سوالات باہلانہ اور گستاخانہ ہیں کیونکہ قدرت ممکن سے منسوب ہوتی ہے نہ کہ محال سے ۱۲ م۔

لے تو یہ میں ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ہمارے طلبائے کلام اسکا یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ نے انسان کو ایسی صورت پر پیدا کیا جو صورت اسکو محبوبِ تہِ خلقی کا انسان فی جسد تقویہ ہو۔ یہ بھی یہی مراد ہے یورپی مصنف میں مذہب تشبیہ کا اثر موجود ہے اسی کو امام غزالیؒ کی طرف بھی منسوب کر دیا ہے ۱۲ مترجم۔

سمجھو کہ متعدد نفوس شخصیت جو کہ حسب نظام ابن سینا موجود ہیں کیا ان کا موجود ہونا مطلقاً جائز نہیں ہے؟
 (ان سوالات کی کوئی حد نہیں ہے۔ استغفار علیٰ غلِ سمت میں جاری رہتا ہے اور رد و تک جاتا ہے اور یہ خیالات کے لئے ایک لامتناہی جھلا نگاہ ہے سلسلہ غل کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی جیسے مکان اور زمان کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔ ایک متعین انتہائی وجود کا ہونا لازمی ہے۔ اس اصول کو بطور اصول موضوعہ کے قرار دیکر غالی کا مسلک حکماء کے مسلک سے متفق ہو جاتا ہے۔ ہلکو ایک ارادہ ازلی کی ضرورت ہے کہ وہ علت العلل ہو اور اور جملہ اشیاء سے جدا ہو۔

بہر طور ہلکو ماننا پڑتا ہے کہ غزالی کے انتقاد کے سامنے ابن سینا کے مفہوم ہیولی اور صورت غایب ہو جاتے ہیں۔

۵۔ (۲) اب ہم خدا کے مفہوم تک آجائے ہیں فلاسفہ کے نزدیک خدا کے تعالیٰ سب سے برتر وجود ہے اور اس کی حقیقت سہ علم ہے جس چیز کا اسکو علم ہے وہ موجود ہو جاتا ہے اسکی کثرت سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسنے ایجابی طور سے اسکا ارادہ نہیں کیا کیونکہ ارادہ فرع ہے ایک کمی کی۔ یعنی حاجت کی۔ اور یہی طور کے تغیر کے ساتھ اس موجود کے ساتھ مربوط ہے جسے اسکا ارادہ کیا ہے۔ ارادہ کرنا ایک تحریک مادی ہے بسیط اور حقیقی روح ارادہ نہیں کرتی۔ لہذا خدائے تعالیٰ اپنے مخلوقات کو اپنے علم میں مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی خواہش کا گواہ نہیں ہے۔ اسکو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے پہلے مخلوق کا یا حسب رائے ابن سینا کلیات کا جو کہ ازلی اجناس اور انواع اشیاء کے ہیں۔

لیکن غزالی کے نزدیک خدا کا ایک ارادہ ازلی ہے وہ اسکی ازلی صفت ہے یہی طور سے غزالی کو تسلیم ہے کہ مابعد الطبیعی اور اخلاقی خیالات سے علم مقدم ہے ارادے پر لیکن ان کو یقین ہے کہ وحدت وجود علم سے زیادہ تر مطلق ہے نسبت ارادہ کے۔ نہ صرف کثرت اشیاء معلومہ اور ان کے مختلف اضافات جو اسکو ذات موضوع سے ہیں ہمیشہ عالم

سہ علم صفت ہے خدائے تعالیٰ کی اور مکمل کے نزدیک صفات الہی عن ذات میں ۱۲ مترجم۔
 سہ طبع یعنی جامع پرورشیدہ ۱۲ مترجم۔

ہونے کے بلکہ شعور ذات یا علم العلم کی حقیقت جب بذات خود نظر کیا جائے تو یہ ایک لامتناہی طریق عمل ہے۔ ارادے کا فعل ضروری ہے اس سے نتیجہ نکالنے کے لئے۔ صرف توحید اور کلام نفسی کے لئے ایک اصلی ارادہ کام کرتا ہے۔ اور اس طرح سے وحدت الہی بھی وحدت اور شخصیت کا حقیقی اتصال ہے بوسیلہ ارادہ ازلی کے جو اصل اصول ہے۔ فلاسفہ کے اس بیان کی جگہ کہ خدا نے عالم کے موجود ہونے کا ارادہ کیا کیونکہ اس کے نزدیک یہ خیر محض غزالی کا یہ بیان ہے۔ نہ کہو عالم کا علم ہے کیونکہ اس نے اس کے خلق کرنے کا ارادہ کیا اور اسی کے ارادہ سے یہ موجود ہے۔

کیا اس کو جسے کل عالم کو خلق کیا ہے اپنے فعل کا علم ہونا چاہئے یہاں تک کہ اس کے چھوٹے سے چھوٹے جزو اور اس کے مادے کا ہر ٹھیک اور ہر طرح جیسے وہ کل وجہ کی ازلی علت ہے اسی طرح اس کے ازلی علم میں کل اور جزو داخل ہے۔ سو اس کی ذات واحد کے جو ان سب سے جدا ہے۔ لہذا تقدیر ازلی بھی ثابت ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں کہ تقدیر الہی سے ہر جزئی حادثہ ایک ضروری واقعہ ہو جاتا ہے غزالی سنٹ افسطیپس کی طرح جواب دیتے ہیں کہ یہ بیش بینی دیسا ہی علم ہے جو غلط میں محفوظ ہے۔ یعنی خدائی علم اقتیارات زمانی سے بالاتر ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ قدیم کا درمیان خلاق عالم کے ارادے کو غزالی نے ثابت کیا اگر اس کی قدرت کا مدعہ عالم کی عارضی صفت ہو تو غزالی نے ثابت کیا چاہتے تھے یعنی مسئلہ حدوث عالم اور انسانی ارادے کی آزادی کو قربان کر دیا۔ حالانکہ غزالی کا یہ مقصود نہ تھا کہ حدوث اور انسان کی آزادی سے کلیتہً دست بردار ہو جائیں۔ عالم جو بقول قرآنی کے محض اخلال اور شباہ میں درپور اور خیالی صورتیں خدا کے ثبوت کی خاطر سے بالکلیہ منقود ہو جاتا ہے اگرچہ بحث کی ابتدا یہی تھی۔

۴۔ (۳) تیسرا مسئلہ جس میں غزالی فلاسفہ سے بالکل علیحدہ ہو جاتے ہیں اس میں فلسفیانہ دلچسپی کتر ہے۔ یہ مسئلہ حشر جساد سے متعلق ہے فلاسفہ کے نزدیک صرف نفس الانسانی ہے خواہ اپنی خاص جزئیات یا شخصیت کے اعتبار سے یا نفس عالم کے ایک جز ہونے کی حیثیت سے۔ بدن فنا ہونے والا ہے۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ معاد نفسی ہے نہ کہ جسمانی)۔ اس اثینیت کے خلاف جو نظری طور سے درویشی اخلاق کی طرف لے جاتی ہے

لیکن عملاً نہایت سہولت کے ساتھ زندانِ مشرب میں بدل جاتی ہے۔ یہاں غزالی کے مذہبی اور اخلاقی وجدان میں تنازع واقع ہوا اگر بدن و گوشت و پوست، پر نکالیفت فرائض عاید کئے جائیں تو لازم ہے کہ اسکو حقوق بھی عطا ہوں۔ حشر اجساد کے امکان سے انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ دوبارہ اتصالِ نفس کا اس جدید قالب سے عجیب تر نہیں ہے پہلے اتصال سے جسم غالی کے ساتھ اسکو خلاصہ لے بھی تسلیم کر لیا ہے۔ یقیناً نفس حشر اجساد کے وقت ممکن ہے کہ ایسا نابینا بدن پائے جو اس کے لئے مناسب ہو۔ مگر صورت میں اصل جوہر انسانی نفس ہے اسپر کوئی اعتنا نہیں ہو سکتا کہ کس مادے سے آسانی یا قروبی جسم بنا ہوا ہو۔

۷۔ مقدمات و قضایا، مذکورہ بالا سے بھی صاف ظاہر ہے کہ غزالی کی الہیات فلسفیانہ بحث سے بغیر متاثر ہونے نہ رہ سکی مثل آبائی مغربی کلیسیا کے غزالی نے بھی خواہ والنتہ خواہ ناوالنتہ بہت کچھ فلسفہ سے اخذ کیا۔ اور اسی سبب سے اس کے الہیات کو ایک زمانے تک مغرب کے مسلمان الحما اور بدعت کہا کے حقیقتہً غزالی کی تعلیم میں خدائے تعالیٰ اور کائنات اور نفس انسان کے متعلق ایسے عناصر شامل ہیں جو قدیم اسلام سے بالکل اجنبیت رکھتے ہیں۔ اور جبکہ سرائخ غیر اسلامی دانش میں تھا کچھ تو مسیحی اور یہودی مصنفوں کی کتابوں میں ملتا ہے اور کچھ جدید اسلامی مصنفوں کے کلام میں۔

۸۔ دلیل شائد! جو پروردگار عالم ہے وہ موجود جسکی پیغمبر اسلام عبادت کرتے تھے بلاشبہ غزالی کے نزدیک بھی جی القایم شخص رکھتا ہے لیکن ان کا مفہوم سیدھے سادے ایمان اور خلافت معتزلہ تعلیم میں تشبیہ سے منزہ نہیں ہے یقینی طریقہ عرفان کا یہ ہے کہ کسی مخلوق کا وصف اسکی ذات سے منسوب نہ ہو لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ بغیر صفات کے ہے بلکہ بالکل اسکا عکس ہے۔ کثرت اس کے صفات کی اس کے وجود کی وحدت کے منافی نہیں ہے۔ تمثیلین جہانی عالم سے پیش کیا جاتی ہیں۔ کوئی چیز حقیقت ایسی نہیں ہو سکتی جو سیاہ بھی ہو اور سفید بھی۔ لیکن ایک ہی حالت میں سرد اور خشک ہو سکتی ہے اگر انسان کے صفات

لے مصنف سچی اور باریبی دعویٰ کرتا ہے کہ کچھ مسلمانوں کو ملا ہے وہ عیسائیوں ہی سے ملا ہے لیکن یہ دعویٰ ہر جگہ بغیر دلیل کے ہے ۱۲ مترجم۔

فدا سے منسوب ہوں تو یہ سمجھنا چاہیے کہ ایسے صفات کا مفہوم بہت بلند مرتبہ پر ہے۔ کیونکہ وہ خاص روح ہے۔ اُسکے علاوہ حکمت بالغہ اور قدرت کا ملخص شخص ہے ہر جگہ حاضر۔ یہ اُسکی صفات ہیں اُسکے ہر جگہ حاضر (وناظر) ہونے سے یہ عالم اور آخرت دونوں ایک طور سے ایک دوسرے کے قریب ہیں گو کہ بظاہر ایسی حضور ہی نہ ہو۔

مفہوم الہی میں اس طرح روحانیت شامل ہے لیکن حتمہ اور اخروی زندگی بھی روحانی سمجھی جاتی ہے بلکہ وہ روحانیت کی صفت میں بڑھی ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو ناشک (ادریہ) فرقے کے مسائل سے بہت مدد ملی مسئلہ یہ تھا کہ عالم تین یا چار ہیں ایک دوسرے پر فائق ہے ایک خاص ترتیب ہے سب سے نیچے عالم ارضی ہے یا عالم محسوسات عالم ناسوت اُسکے اوپر عالم ارواح ظہنی اسی عالم سے ہمارا نفس ہے (عالم ملکوت) اس سے بالاتر (عالم جبروت) ملائک، انوار، السموات ذکرِ بیان طلاء اعلیٰ اور ان سب سے بالاتر عالم لاہوت ہے یہ عالم خدائی ہے نور محض اور سب سے کامل روح دیندار اور نفوس قدسیہ معبود کرتے کرتے عالم لاہوت تک رسائی کرتے ہیں انفلک سے گذر کے یہاں انکو مرتبہ قرب و حضور حاصل ہوتا ہے کیونکہ نفس کی ماہیت روحانی ہے اور جسم محسوس کا جو ہر ظکلیات سے ہے۔

مختصت عوالم اور مدارج ارواح کے اعتبار سے انسانوں میں باہد کر امتیاز ہے۔ جو انسان محسوسات تک پہنچا ہے اُسکو قرآن اور حدیث پر تقاضات کرنا چاہیے۔ اُسکو ظاہر شریعت کے ماوراء کا قصد نہ کرنا چاہیے۔ واجبات اور فرائض کا چلنا اُسکی حین زندگی ہے۔

لہٰذا یہ مسئلہ شئی نہ وہ روح ہے نہ وہ جسم ہے وہ رب کا خلق سب سے جدا اور پھر رب کے ساتھ بھی ہے جل جلالہ وجل شانہ - ۱۳ مترجم -

اگر وہ عالم جہاں انسان کی موجودہ سکونت ہے - ۱۲

۱۱۔ قرآن پاک اور حدیث شریف نہ صرف ادنیٰ درجے کے انسانوں کے لئے (جیسا کہ مصنف کا منشا ہے) کافی ہے بلکہ بلند مرتبہ انسانوں کے لئے بھی مثل انبیاء و اولیاء اللہ کا قوت روح ہے۔ بڑے بڑے حکیم کلام خدا و کلام رسول کریم میں غائب تھیں۔ رسول کریم کی حدیث بھی وحی و الہام ہے جیسا کہ قرآن پاک میں و ما یطوق عن الہوی ان ہوا الا وحی و وحی رسول صلی اللہ علیہ وسلم خواہش نفس سے کلام نہیں کرتے انکا قول وحی ہے مصنف پر روپی کی ان تعریضات سے ہوشیار رہنا چاہیے کیونکہ یہ گمراہ کن ہیں ۱۲ مترجم -

فلسفہ اُسکے لئے زہرِ لہلہ ہے۔ جو شخص یہ ارک نہ ہو اُسکو سمندر سے کچنا چاہیے۔
بہر طور ایسے انسان میں جو یہ نہیں سیکھنے کے لئے پانی میں اترتے ہیں وہ اپنے عقاید کو علم سے
ترقی دینا چاہتے ہیں۔ لیکن اس عمل سے ممکن ہے کہ وہ شکوک میں مبتلا ہو جائیں اور بد عقیدہ
ہو جائیں ایسے لوگوں کا علاج غزالی جی کے رائے میں مسائلِ استدلالی میں درنا ہے جو فلسفہ کی
ترددیں ہیں۔

وہ لوگ اعلیٰ مدارجِ کمال انسانی پر فائز ہیں جو بغیر وقتِ نظر اور جوش و فکر کے ایک باطنی نورِ الہی
سے نجاتِ خود و روحانی حقیقت کو پایا جاتے ہیں۔ ایسے لوگ انبیاء و اولیاءِ اللہ ہیں درویشِ کامل
انہیں غزالیؒ خود بھی داخل ہیں اُنکو ہر چیز میں خدائی جلوہ نظر آتا ہے اللہ بس باقی ہوس یہ لوگ
نہ صرف کائنات میں خدائی جلوہ کو دیکھتے ہیں بلکہ اُنکو اپنی ذات میں بھی بھی وہ نظر آتا ہے۔ نفس
میں یہ نور زیادہ تر موجود ہے اگرچہ نفس انسان خدا نہیں مگر کم از کم اس میں کچھ مثال ملتی ہے۔
اب عالمِ خارجی کی ہر شے اور ہی کچھ دکھائی دیتی ہے جو چیز ہم سے باہر موجود ہے وہ نفس کی ایک
شہ پر یا صفت ہے جب نفس کو قربتِ الہی کا شعور ہوتا ہے تو وہ سعادت کے اعلیٰ درجے
پر فائز ہوتا ہے۔ کل اشیاء و محبت میں متحد ہیں وہ شخص جو اسی مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے وہ راضی
برضا خدا کے عشق میں ڈوبا ہوا ہے نہ اُسکو عقاب کا خوف نہ انعام کی تمنا۔ خدا کا کامل بندہ
تکلیف اور تنگدستی سے بلند تر ہے۔ کیا کیفِ شریعیہ اور عبادات، سداک راہِ طریقت
کے لئے ہیں اُس وقت تک جب تک وہ کمال کے مرتبے کو نہیں پہنچا ہے۔ اُس کا یہ حال
ہے کہ اُس عالم میں بھی اُسکو عشق اور حمدِ الہی سے دلی لذت ملتی ہے۔

۸۔ بیان مذکورہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یقین یا قطعیت کی بین ممکن نہیں ہے اول
عوام الناس کا یقین اُسکا یقین کسی معتبر شخص کے بیان پر منحصر ہے مثلاً فلاں شخص گھر میں ہے
دوسرے یقین اُن لوگوں کا جو علم رکھتے ہیں یہ یقین استدلال سے حاصل ہوتا ہے مثلاً کسی
نے اپنے کانوں سے فلاں شخص جو گھر میں ہے اُسکی گفتگو سنی اور باتیں سننے سے قیاس کیا کہ

لے یقین کے تین درجے علمِ یقین، یقینِ باورحق، یقینِ تقریباً وہی میں جبکہ ذکرِ مصنف نے کیا ہے پہلا
مرتبہ سماعت سے اور دوسرا آنکھوں سے دیکھ کے اور تیسرا خود معلوم کے ساتھ متدہو جانے سے حاصل
ہوتا ہے خدا کی معرفت میں پہلا درجہ عوام کا دوسرا علما کا تیسرا انبیاء اور اولیاءِ اللہ کا ہے ۱۲ مترجم۔

وہ گھر میں ہے تیسرے قطعی علم کا حاصل ہونا مثلاً فلاں شخص جو گھر میں ہے اسی کے ساتھ اسی گھر میں موجود ہونا اور اسکو آنکھوں سے دیکھنا۔

جلاوتِ مشکبیں اور فلاسفہ کے غزالیؒ ہر موقع پر تجربہ پر زور دیتے ہیں۔ مشکبیں کلیاتِ مثالہ کو ساتھ لئے ہوئے ہیں یہ لوگ جزئیاتِ اشیاء کی کثرت سے جو عالم محسوس میں پائی جاتی ہے بے خبر ہو گئے وہ اشیاء کے صفات محسوسہ سے ناواقف ہیں یہاں تک کہ ستاروں کی تعداد بھی نہیں جانتے ہو کہ صرف تجربہ سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ مجرد کلیات سے۔ یہ تصورات کلی چار سی باطنی ہستی کی وسعت ارتقاع اور عشق کو نہیں پہنچتے۔ جس چیز کو اولیاءِ اشد بصیرت سے معلوم کر لیتے ہیں وہ عامائے ظاہر سے مخفی ہے جس کا مشغلہ بحث و مباحثہ ہے اور بس۔ بہت ہی کم اشخاص علم کی اُس بلندی تک پہنچتے ہیں جہاں وہ رُسل اور انبیاءِ علیہم السلام سے مل سکیں دیکھنا فیضِ روح کا ہے جو ان سے کمتر مرتبہ پر ہیں کہ ان کی پیر دی کریں۔

گر ہم ایسی بلند مرتبہ روح کو کس طرح پہچانیں جسکی ہدایت ہو کہ مطلوب ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس میں ہر مذہبی تصور کا نظام جس میں فیئیر انسانی وسیلے کے کام نہیں چل سکتا غرق ہو جاتا ہے۔ اگر اسکو صرف عقلی نظر سے دیکھیں۔ غزالیؒ کے جواب سے بھی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا۔ صرف اس قدر غزالیؒ کو یقین ہے کہ صرف عقل سے جو مجموعہ پیدا ہوتے ہیں وہ اس سوال کے جواب سے قاصر ہیں۔ فیئیر یا مرشد جو وحی والہام سے شہید ہے اسکی شناخت اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ہم اسکی شخصیت میں غرق ہو جائیں باطنی نسبت کے تجربے سے حقیقتِ نبوت کی حکم ہے۔ اخلاقی اثر سے کیونکہ اسکو نفس پر تصرف حاصل ہے۔ خدا کے کلام پاک کی سمیائی سے ہمارے اطلاق کی درستی ہوتی ہے نہ کہ نظریات کے یقین سے۔ متفرق معجزہ یقین کرا دینے کے لئے مفید نہیں ہے لیکن وحی کا مجموعہ مع رسولؐ کی شخصیت کے چمکے ذریعہ سے وحی کا نزول ہوا ہے نفس پر قطعی تاثیر کرتے ہیں جس سے انکا رہنمائی ہو سکتا کیونکہ نفس اسی زمرے سے ہے۔ اس لئے نفس ہر ایسا وجہِ اثر ہوتا ہے کہ نفس ترک دنیا کر کے سرورِ سلوک اختیار کرتا ہے۔

۴۔ بلا شک غزالیؒ اسلام میں ایک نامور شخصیت رکھتے ہیں۔ ان کے عقاید اور مسائل انکی شخصیت کا ایک پر تو ہے۔ انھوں نے اس عالم کی مہیت سے سمجھنے سے ہاتھ اٹھا لیا

لیکن مذہب کے مسئلہ کی تہ تک وہ اسے پہنچے کہ اُس زمانے کے حکماء میں سے کوئی نہ پہنچا۔ ان حکماء کا طریقہ مثل اپنے پیش رو لونانی دانشوروں کے عقلی تھا لہذا مذہب کو محض نتائجِ فکر و خیال یا وہم یا محض نفس کے تلونِ طبع کی ایک نشانی سمجھ لیا تھا۔ اُن کے نزدیک مذہب یا تو صرف ایک جاہلانہ تقلید تھی یا ایک علم تھا جس میں حقیقت بہت ہی کم تھی۔

غزالیؒ مذہب کو اپنے باطن کا ایک تجربہ بیان کرتے ہیں۔ مذہب اُنکے نزدیک شریعت اور تعلیماتِ عقائد سے بالاتر ہے۔ یہ ایک نفسی تجربہ ہے۔

شہر شخص کو غزالیؒ کا سا تجربہ نہیں ہوتا اور وہ لوگ جو اس روحانی بلند پروازی میں اُنکے ساتھ نہ پہنچ سکے جبکہ غزالیؒ ممکن تجربوں سے بلند تر مقام پر جاتے ہیں یہ لوگ بھی جو اس بلندی پر نہیں پہنچے وہ بھی مجبوراً اقرار کریں گے کہ وجودِ اعلیٰ کی جستجو میں اُنکی لغزشیں بھی کچھ کم اہمیت نہیں رکھتیں ذہن انسان کی تاریخ کے حق میں بہ نسبتِ ماضی حکماء کے اُنکے طریقے بظاہر یقینی طریقے ہیں جو اُنھوں نے اُس سر زمین کی سیر و سیاحت میں اختیار کئے تھے۔

۲۔ خلاصہ نگار

مسلمانوں کی تعلیمات کی تاریخ کے سلسلہ میں تلخیصات لکھنے والوں کے ذکر کے لئے زیادہ گنجائش کی ضرورت ہے مگر اس مقام پر ہم اس بیان کو چند ہی انقاط میں ختم کئے دیتے ہیں۔

یہ کہ غزالی نے مشرق میں آئندہ زمانے کے لئے فلسفہ کو نیست و نابود کر دیا یہ بار بار کہا گیا ہے لیکن یہ بالکل غلط اور اس سے اس جملے کے کہنے والوں کی ناواقفیت کا پتا چلتا ہے کہ یہ لوگ نہ تاریخ سے باخبر ہیں نہ فلسفہ ہی سمجھتے ہیں۔ غزالی کے زمانہ کے بعد سے فلسفہ کے طالب علموں اور معلموں کا شمار سیکیڑوں بلکہ ہزاروں تک پہنچتا ہے۔ مذہب کی تعلیم دینے والوں نے نہ کلاسی استدلال کو ترک کیا نہ اخلاق کے درس دینے والوں نے مجتہدانہ روش کا فیاں چھوڑا۔ عام تعلیم میں بھی ایک عنصر فلسفیانہ علوم کا اختیار کر لیا ہے۔

لیکن یہ سچ ہے کہ فلسفہ نے اپنے لئے کسی مرتبہ کے حاصل کرنے کے لئے کوئی نمایاں غلبہ نہیں پایا بلکہ جو مرتبہ اسکو کبھی حاصل تھا اس پر بھی قائم نہ رہ سکا۔ عرب میں ایک لطیفہ مشہور ہے کہ ایک فیلسوف قید تھا ایک شخص پابہتا تھا کہ خرید کر کے اپنا غلام بنالے اس نے دریافت کیا کہ تم کس کام کے لائق ہو فیلسوف نے جواب دیا کہ آزادی کے لئے فلسفہ کو آزادی کی ضرورت ہے۔ اور آزادی مشرق میں کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟ آزادی دنیوی افکار سے آزادی تعصب سے اظہار خیالات کے لئے ایسے مقامات میں جہاں کوئی محفوظ جگہ نہ ہو مشرق خیالی کے اظہار کا موجود نہ تھا وہاں رفتہ رفتہ تنزل ہوتا گیا۔ مگر یہ علامت عموماً تمدن اور شایستگی کی برادسی کی ہے۔ اگرچہ مغرب کے سیاحوں نے بارہویں صدی میں مشرق میں علوم کی ترقی کی بہت تعریف کی ہے مگر وہ زمانہ بقایا اگلے زمانے کے تشرل کا زمانہ تھا ان خطاط شروع ہو چکا تھا۔ کسی شعبہ علم میں اس زمانے کے صاحبان علم اگلی ذکاوت کی حد تک نہیں پہنچے تھے۔ فرہمنوں کی جوہر میں ضعف آچلا تھا اب کسی کار نمایاں کے ظہور کا وقت نہ رہا تھا۔ تصنیف ایک مقام پر پھٹ گئی تھی۔ اس زمانے کے بعد جو کچھ لیاقت ضخیم تدوینات سے پچھلی صدیوں میں ظاہر ہوئی ہے وہ محض انتخابی قابلیت ہے۔ اخلاقی اور مذہبی بحث علم باطن پر تمام ہو گئی۔ اور یہی حال فلسفہ کا بھی تھا۔ ابن سینا (شیخ الرئیس) کے عہد کے بعد کسی کو جدت کا خیال ہی نہیں ہوا۔ اب زمانہ تلخیصات اور شروح اور حواشی پر حواشی کے لکھنے کا آگیا تھا۔ علما

اپنے مدرسوں میں اسی شغل میں معروف تھے اور مومنین کثرت سے درمیشوں کے مختلف طبقوں کے زیر ہدایت تھے۔

۴۔ عام تعلیم نے جو کچھ فلسفہ کے شعبوں سے اخذ کیا تھا وہ کسی قدر ریاضیات وغیرہ کے بہت ہی ابتدائی مطالب سے تھا۔ مختلف مذہبی فرقوں کے اشخاص اور اہل باطن نے بہت کچھ فیشا غوری افلاطونی حکمت سے لیا تھا خصوصیت کے ساتھ وہ مسائل اختیار کئے تھے جنہیں اولیاء ارتداد اور معجزات اور کرامات کی تائید تھی۔ اور یہ سب ایک مخلوط اور غیر مفید مجموعہ تھیوسوفی، تصوف کا تھا جسکو اس مواد نے آراستہ کر لیا تھا اس نظام کے معلموں میں ارسطاطالیس کو بھی شمار کر لیا تھا یعنی خود ساختہ ارسطاطالیس اور اسکو افانادون اور ہیرس کا شاگرد فرض کر لیا تھا۔

جو لوگ طبع سلیم رکھتے تھے وہ ارسطاطالیس کے فلسفہ پر قائم رہے جس حد تک اس رائے کے یا خالص مذہب کے مطابق تھا۔ ابن سینا کے نظام کی عموماً پیروی کی جاتی تھی اور کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو فارابی تک پہنچے یا دونوں (شیخ اور معلم ثانی) کے طریقوں کو ملائے کی کوشش کی تھی طبیعات اور مابعدالطبیعات کے مسائل کی طرف توجہ نہ تھی اخلاق اور سیاست مدن سے زیادہ مألوف تھے۔ منطق ہی ایک ایسا مضمون تھا جسکو سب مطالعہ کرتے تھے کیونکہ منطق تدریسی صورت میں نہایت عمدگی سے آسکتی تھی۔ اور چونکہ خالص صوری منطق کو سب بطور ایک آلے کے کام میں لاسکتے تھے۔ فی الواقع منطق کی اعانت سے ہر چیز ثابت ہو سکتی تھی اور برہانوں میں اگر خطا بھی ہو تو بھی یہ اطمینان تھا کہ بیان تو ضرور صحیح ہوگا اگرچہ برہانی استدلال اچھی طرح نہ چل سکا۔

ابو عبد اللہ خوارزمی کے دائرۃ المعارف میں جو کہ ایک تصنیف دسویں صدی کے اخیر کے پچیس سال کے اندر کی تھی زیادہ تر جگہ منطق کو دی گئی ہے نسبت طبیعات اور مابعدالطبیعات کے یہی طرز اس کے بعد کی اکثر ضخیم مجموعات اور تہذیبیات میں بھی عمل میں آیا ہے۔ تعلیمی تکنیکی طریقے میں بھی نظام کی ابتدا منطق اور بحث علم کے مسائل سے ہوئی ہے جس میں روایتی ستائیس علم کی سب سے بالاتر بیان ہوئی ہے۔ اور بارہویں صدی کے بعد سے ایک کثیر تعداد ارسطاطالیس کے ارغنون، دقانون منطق کی جدا گانہ ترتیب اور تالیف کے ساتھ پیدا ہو گئی۔ اس مقام میں صرف

۱۵۔ ارسطو کی کتاب کا نام ہے جسکی دو ضخیم طبعیں ہیں اس کتاب میں منطق استخراجی اور استقرائی اور علم سناہ اور سفسطہ کے مسائل مفصل مذکور ہیں ۱۶۔ مترجم

اپریل ۱۲۶۴ء کی کتاب کا فکر مناسب ہے جو بیشتر درس و تدریس میں داخل ہوئی ہے اس کتاب میں کل منطق کا مختصر خلاصہ ایسا غوجی کے نام سے مشہور ہے اسی زمرہ میں قزوینی (۱۶۷۶ء) کے تالیفات بھی ہیں۔

سب سے بڑا بیت العلوم اہل اسلام کا جو قاہرہ مصر میں ہے اس میں تفحیصات تیرہویں اور چودھویں صدی کے کچ تک پڑھائے جاتے ہیں۔ بات وہیں کی وہیں ہے یہی حال مدت تک ہانا (اہل یورپ کا) بھی تھا سب سے اول منطق کا ایک کالج تھا اس پر ہم کچھ اور اضافہ نہیں کر سکے اور نہ اس اضافہ کا کوئی نتیجہ ہے۔ مصر وغیرہ میں عقلیات کو لوگ تفریح طبع کے لئے پڑھتے ہیں جہاں تک شریعت کی اجازت ہے وہ قاعدے استدلال کے جو اگلے مکھانے ایجاد کئے تھے لیکن ان کے ساتھ ہی ان لوگوں پر مضحکہ بھی کرتے ہیں اور شکلیں اور مستزلیں پر بھی جو عقل پر بھروسہ کرتے ہیں۔

ششم - خلفۃ مغرب میں ۱۔ ابتدا

۱۔ مغربی شمالی افریقہ ہسپانیہ صقلیہ یہ سب اہل اسلام کی مغرب کے شمار میں ہیں۔ ابتدا کیجاتی ہے شمالی افریقہ سے یہ ملک باعتبار اہمیت کے ۱۰۰۰ مرتبہ پر ہے صقلیہ ہسپانیہ کے زیر انتظام تھی اور اسکو بہت جلد اطالیہ عثمانی کی ناز میں قوم نے فتح کر لیا تھا۔ ہمارے مقصد کے لئے ہسپانیہ جو مسلمانوں کے قبضہ میں تھی یہیں اندلس پر سب سے پہلے غور کیا جائے گا۔

تعلیم اور شائستگی کا مرقع جو مشرق میں تھا اندلس میں دوسرے ہاتھوں سے پہنچا ہے۔ شعیبک اسی طرح جیسے اہل عرب نے مشرق میں فارسیوں کے ساتھ باہمی مٹاؤت کی صورت پیدا کی اسی طرح مغرب میں ہسپانیوں کے ساتھ ازدواجی تعلق کی راہ نکالی اور بجائے ترکوں اور منگولوں کے ہم شمالی افریقہ میں اہل بربر کو پاتے ہیں انکی نیم شایستہ قوت نازک تہذیب سے بھر گئی اور اس نے ترقی پر گویا اوس ڈال دی جس سے تہذیب کے عروج کو سخت نقصان پہنچا جب بنو امیہ شام میں مغلوب ہو گئے (۷۵۰ء) اس خاندان کا ایک رکن عبدالرحمن بن معاویہ ہسپانیہ میں پہنچا اور یہاں اُس نے اپنی کدو کاؤش سے قرطبہ کی امارت کا مرتبہ حاصل کیا اور تمام اندلس پر ماتم ہو گیا۔ یہاں بنو امیہ دو سو پچاس سال سے کچھ اوپر مدت تک حکمران رہے۔ پہلے طوائف الملوک کی صورت سے چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم ہوئیں بالآخر عبدالرحمن ثابث (۹۱۲ - ۹۶۱) کے زیر حکومت اعلیٰ درجہ کی شان و شوکت پیدا کر لی۔ عبدالرحمن نے خلیفہ کا لقب اختیار کیا اور اُس کا بیٹا الحکم ثانی (۹۶۱ - ۹۷۶) فرمانروا رہا۔ دسویں صدی ہسپانیہ میں ایسی ہی تھی جیسے نویں صدی مشرق میں گذری۔ اعلیٰ درجہ کی دنیاوی ثروت اور عقلی اور علمی ترقی اور تہذیب و تمدن۔ بلکہ شاید یہاں اقتصاد کے مقام سے شوکت اور تازگی کچھ بڑھی ہوئی تھی۔ گو کہ فطری علوم کی ترقی سے قوت ایجاد اور مصنوعات میں کمی ہو جاتی ہے یا ایک مقام پر رک۔ جاتی ہیں مگر یہاں علمی پیداوار میں بھی کمی نہیں ہوئی علوم صنایع میں اور فلسفہ میں خصوصیت کے ساتھ ماہرین کم ہوئے۔ اس جدید تہذیب و تعلیم کے

طبقہ کم تھے بہ نسبت قدیم تہذیب کے اور تعلقات عقلی زندگی کے بہت ہی سادہ تھے۔ ہسپانیہ میں یہودی اور عیسائی بھی اس میں داخل تھے عبدالرحمن ثالث کے عہد میں عالمانہ زندگی بسر کرتے تھے سب کا طرزِ عمری تھا کچھ خصوصیت کسی قوم اور ملت کی نہ تھی۔ مگر زردشتی اور دیگر وغیرہ وہاں نہ تھے مشرق میں جو فرقہ اسلام کے ایجاد ہوئے تھے اُن سے بھی یہاں کوئی واقف نہ تھا۔ فقہ میں صرف ایک مذہب امام مالکؒ کا وہاں اختیار کیا گیا تھا۔ معتزلہ کا علم ظاہر اُنکے ایمانی ماقبت میں خلل انداز نہ تھا۔ البتہ اندلسی شاعروں نے شراب اور صیغہ عورتوں اور نغمہ کی صفت میں طبع آزمائی کی ہے لیکن الحادی یہود کوئی ایک جانب اور غم زدہ قصوف اور ترک دنیا دوسری جانب یہ دونوں شاذ و نادر ہی پائے جاتے تھے۔

بالجملہ عقلیات کی تحصیل کا مشرق پر وار و مدار تھا دسویں صدی سے لیکے تحصیل علم کیلئے طالب علم ہسپانیہ سے براہِ سفر مشرقِ فارس تک جاتے تھے تاکہ بڑے نامی اور نامور علما اور حکما کے درس عام میں شریک ہوں۔ اور تعلیمی ضرورتوں سے اندلس میں اہل علم بچنے چلے آتے تھے جو اپنے وطن میں بیکار تھے۔ اُنکے مآدرا الحکمائے ثانی نے حکم دیا تھا کہ کتابوں کی نقل تمام مشرقی ملکوں سے اُنکے کتب خانہ کے لئے کی جائے جس میں کہتے ہیں کہ چار لاکھ جلد موجود تھے۔ اہل مغرب کو ریاضیات اور علوم طبیعی اور علم نجوم اور طب سے خاص دلچسپی تھی ٹھیک یہی حال اہل مشرق کا تھا اوائل میں تاریخ اور جغرافیہ کا شوق تھا وہیں درود غم کے خیالات اور خط میں مبتلا نہ ہوا تھا کیونکہ جب عبدالرحمن بن مہران قرطبی عبدالرحمن ثالث کے زمانے میں مشرق سے ایک نصاب فلسفہ طبیعی کا ساتھ لے کے آیا تو اسکو مجبوراً دیکھنا پڑا کہ اُنکی کتابیں آگ میں جلا دی گئیں۔

۲۔ قرطبہ جسکو جوہرِ عالم کہتے تھے سالانہ میں بربر کے باشندوں نے برباد اور ویراں کر دیا اور سلطنت بنی امیہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی۔ ہسپانیہ کی دوسری سرہنری کیا دھویں صدی میں ہوئی یہ زمانہ فنون اور اشعار کی نمود اور نشو و نما کا تھا مختلف شہروں میں روسا کے درباروں میں خوب پھلے پھولے قدیم شان و شوکت کے چراہوں پر یہ جدید عمارت سبھی گئی تھی۔ فن کو ترقی ہوئی شاعری کی غفلت ہونے لگی اور علمی خیالات میں نازک خیالیاں بڑھیں عقلی قوت کو مشرق ہی سے آنا تھا۔ فلسفہ طبیعی اخوان الصفا سے اور منطق ابوسلیمان سجستانی کے مدرسے سے یکے بعد دیگرے یہاں پہنچے داخل ہوئی اس صدی کے اواخر میں

ممکن ہے کہ نابالائی کی کتابوں کے اثر کا سراغ مل سکے اور بائبل سینا کی طب کا۔

ابتداء فلسفیانہ خوض و فکر کی اکثر اثریں زمانے کے علماء یہودیوں میں پائی جاتی ہیں۔ ابرہیم کے دل پر بدشعنی فلسفہ طبعی نے ایک مخصوص اور قوی اثر کیا تھا۔ عیسائی معنفوں میں ایسیریل اور یقیناً ابن مقفودہ پر اخوان الصفا کا بڑا اثر پڑا۔ یہودیوں کی مذہبی شاعری فلسفی تحریک کے اثر سے خالی نہ رہی۔ غموائے کلام میں یہودی جماعت اور خدا جوئی کی جگہ نفس کا صعود و طرب روح اعظم کے بیان ہوتا ہے۔

مسلمانوں میں ایسے اشخاص کی تعداد نہوں نہ بالاسیما فلسفہ کی تحصیل کی بہت ہی محدود ہے۔ کوئی استاد ایسا نہ تھا جسکے گرد ایک بڑا حلقہ شاگردوں کا جمع ہو گیا ہو نہ علماء کی مجلسین فلسفیانہ مضامین پر بحث و مباحثہ کے لئے شاؤ ناد ہی منعقد ہوتی تھیں۔ ان حالات میں صاحبان خوض و فکر تنہائی سے مغرب میں بہت گہرا تے ہوں گے جس طرح مشرق میں فلسفہ کی ترقی مذہبی طور کے ہوتی تھی مگر مغرب میں صرف چند ہی اشخاص اس میں منہمک تھے اور اُسکے علاوہ اُن کے عقائد جمعی عوام الناس کے عقائد سے اختلاف رکھتے تھے۔ مشرق میں درمیان ایمان اور علم کے اکثر واسطے کا رپر واز تھے یعنی درمیان فلاسفہ اور مومنین کی جماعت کے۔ صاحب فکر کی مشکل یہ تھی کہ اُس کو سیاسی اجتماع کا مقابلہ کرنا ہوتا تھا اور عقاید تنگ خیال متعصب جمہور کے مغرب میں غلبہ رکھتے تھے۔

۲۔ ابن باجہ

۱۔ گیارہویں صدی کے اواخر میں جب ابو بکر محمد بن یحییٰ ابن الصانع ابن باجہ (Ivempace) سرگوسہ (Sarugosa) میں ولادت ہوئی اندلس کی عمدہ سلطنت طوائف الملوک کی حیثیت پر پہنچ کے مفقود ہونے والی تھی۔ شمال کی سمت سے مسیحی نیم شائیتہ مگر عیسیٰ اور ربہا درمسی پہلوان (Knights) نائٹس جنگی ہو رہے تھے۔ مگر بربری خاندان المرادہ کے ملک دینے کیلئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ لوگ صرف اپنے ایمان میں مضبوط ہی نہ تھے بلکہ انکی مصلحت ملکی بھی بہ نسبت پیش پند ہسپانیہ کے فرمانروا نسل کی سیاست کے عاقلانہ تھی اس عہد میں شائیتہ علوم اور آزادانہ تحقیق ہمیشہ کے لئے بظاہر ذمت ہو گئے تھے۔ صرف محدث جو بنتی سے ظاہر شریعت کے پابند تھے وہی عوام الناس کو منہ دکھانے کی جرأت کر سکتے تھے فلاسفہ اگر اپنے آپ کو پوشیدہ

نہ رکھتے تو شکنجہ عذاب میں مبتلا ہوتے یا قتل کئے جاتے۔

۲۔ لیکن نیم شائیتہ حکام متلون مزاج ہو کرتے ہیں انکو اپنے مفتوحہ قوم کے علوم و فنون کی تحصیل کا شوق ہوتا ہے گو کہ وہ سطحی تحصیل کیوں نہ ہو۔ اسطرح ابو بکر ابن ابراہیم جبرادی شاہزادہ علی کا برادر بستی تھا۔ یہ شاہزادہ ایک تلیل مدت تک سارا گوسہ کا وادی بھی رہا تھا اسنے ابن بابہ کو اپنا ندیم یا دوست خاص اور اول وزیر بنالیا یہ تقریر تھا اور اہل فوج کو سخت ناگوار ہوا۔ حکیم موصوف علم و عمل دونوں میں طاق تھا ریاضیات کے شعبوں میں خصوصاً علم ہست اور ہستی میں اور یہی حال طب میں بھی تھا۔ منطق اور طبیعی فلسفہ مابعد الطبیعات کی تحقیق اور بحث و مباحثہ سے اسکو خاص انہماک تھا۔ متعصب کو گونگے نزدیک یہ لمحہ دہریہ مرشد اور فاسق و فاجر تھا۔

ہکوا بن بابہ کی ظاہری زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم ہوا کہ وہ ۱۱۸۸ھ میں اجد مفتوح ہو جانے سارا گوسہ کے سویلی Seville مقام میں موجود تھا اور یہیں اسنے اکثر کتابیں تحریر کیں اسنے بعد اسنے المرادہ کے دربار واقع خینر Fez میں رسائی کی یہیں وہ ۱۱۳۸ھ میں فوت ہو گیا مشہور ہے کہ اس کو زہر دیا گیا اور یہی موت کا سبب ہوا۔ اسکی زندگی کی تلیل مدت ایک حارس طبیب کے اغوا سے عیش و راحت سے نہیں گذری جسکو اسنے خود بیان کیا ہے اور وہ اکثر دنیا کی آفتوں سے بچنے کے لئے موت کا طالب رہا کرتا تھا ضروریات زندگی کی محتاجی اور عقلی زندگی میں تنہائی نے اسکی روح کو سخت صدمہ پہنچا یا ہو گا اسکی تصنیفات سے بعض جو جو ہیں اننے بھی بخوبی پایا جاتا ہے کہ اسکو اس زمانے اور اس ماحول سے آرام نصیب نہوا۔

۳۔ وہ فارابی سے بالکل متفق تھا جس نے مشرق میں اسکی طرح تنہائی اور خاموشی سے زندگی بسر کی تھی۔ فارابی کے فضل اسکو بھی تمدن اور ترتیب سے شوق نہ تھا۔ اسنے اصلی رسالے تعداد میں چند ہی ہیں اور ان میں خصوصیت کے ساتھ ارسطاطالیس اور دوسری فلسفیانہ کتابوں کی مختصر توجیہات پائی جاتی ہیں اسنے مشاہدات سے تعبیل اور منطقی بے ترتیبی معلوم ہوتی ہے۔ ابھی وہ ایک بات کو شروع کرتا ہے اور دوسرے مقام پر اسکو چھوڑ کے از سر نو آغاز کرتا ہے نئی نئی طرح اقتحان کلام کر کے وہ یونانی خیال کے قریب پہنچ جاتا ہے اور ہر ممکن جہت سے وہ قدیم علم میں در آتا ہے وہ فلسفہ کو بے

چھوڑنا نہیں ہے اور اس سے قطعی نتیجہ بھی نہیں نکالتا۔ اول نظر میں اس اعتقاد سے طبیعت پر نشان ہو جاتی ہے۔ مگر اس تاریکی میں جو اس پر چھائی ہوئی تھی یہ فلسفی راستہ نہیں بھولتا وہ اس راہ سے باخبر ہے جدھر وہ جاتا ہے حقیقت اور راست بازی کی تلاش میں وہ کسی اور منزل پر پہنچ جاتا ہے۔ وحدت اور سعادت اپنی حیات میں اس کو مطلوب ہے۔ اس کے نزدیک غزالی نے اس معاملہ میں سہل انکاری کی ہے۔ ابن باجہ کا یہ خیال تھا کہ سعادت کی حقیقت پر پورا قبضہ ہونا چاہئے اور اس کا فہم نور الہی کی ہدایت سے حاصل ہو۔ حق کی محبت میں جس کو مذہب کی باطنیت نے جہانی تصویروں سے پردے میں چھپا دیا ہے ظاہر کرنے کے عوض فلسفی کو چاہئے کہ اپنی قوت سے ان پر غالب آئے (یعنی اس کی پرواہ نہ کرے) اور اس (خیالی) لذت کو ترک کر دے۔ صرف اسی شخص کو قرب الہی نصیب ہو گا جس کی عقل جہانی خواہشوں سے پاک ہو۔

۴۔ اپنی منطقی تحریرات میں ابن باجہ نے فارابی سے ہرگز اختلاف نہیں کیا۔ بلکہ اس کی طبعی اور بعد الطبعی نظریات بھی مطمئناتی کے ساتھ موافق ہیں۔ مگر شاید وہ طریق جس سے وہ روح انسان کی تکمیل اور ترقی کو بہ میل بیان کرتا ہے یہ کہ انسان کا مرتبہ اذروئے علم و حیات کے ایک جدید درجہ کی کا دغا رکھتا ہے۔ اس کی رائے میں وجود کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو متحرک ہے دوسرا وہ جو غیر متحرک ہے متحرک جہانی اور محدود ہے لیکن اسکی سرمدی حرکت کی توجیہ محدود جسم سے ممکن نہیں ہے۔ بلکہ اس ابدی حرکت کے سمجھانے کے لئے ایک غیر متناہی قوت کی ضرورت ہے یا ایک ازلی جوہر کی یعنی روح کی۔ جس جگہ جہانی یا طبعی جوہر کو حرکت خارج سے ہے اور روح خود غیر متحرک ہے اور حیاتیات کو حرکت دیتی ہے پس جو نفسانی دونوں میں متوسط ہے یہ خود متحرک ہے وہ تعلق جو درمیان طبعی (جہانی) اور نفسانی کے ہے وہ ذابن باجہ کے نزدیک دشوار طلب ہے نہ مستعد میں کے نزدیک۔ بڑا مسئلہ یہ ہے کہ نفس اور روح میں کیا تعلق ہے یعنی انسان کی ذات میں؟

۵۔ ابن باجہ کے نزدیک مثل کی ابتدا اس طرح سے ہے کہ وہ یہ تسلیم کر لیتا ہے کہ مادہ بغیر کسی نہ کسی صورت کے نہیں موجود ہو سکتا البتہ صورت بذات خود موجود ہو سکتی ہے بغیر مادہ کے ورنہ فی الواقع مطلقاً کوئی تغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ تغیر جوہری صورتوں کا آنا اور جانا ہے۔

یہ صورتیں ہیولانی سے لیکے خالص روحانی تک ایک سلسلہ میں ہیں انسانی روح کی تکمیل اسی سلسلہ کے مطابق ہے جس حد تک وہ عقلی مثالیہ کو حاصل کر لیتی ہے انسان کا یہ کام ہے کہ وہ تمام روحانی صورتوں کو ایک ساتھ سمجھ لے اور قابل فہم صورتیں کل جسمانیات کی ہیں پھر محسوس روحانی ظہور است نفس کے ہیں اس کے بعد خود روح انسان ہے اور روح فعال جو اس کے اوپر ہے اور سب کے بعد یعنی بیسیر روحانیات اخلاک کے ہیں تبدیلیج ترقی کر کے جزئی اور محسوس سے جس کا ادراک وہ مواد ہے جس پر روح کا پروردگار ہے انسان مافوق انسانیت اور ملکوتی مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کا پتہ اس عمل میں فلسفہ ہے یا کلی کا علم جو کہ جزئی کے علم سے نکلتا ہے بذریعہ مشاہدہ اور فکر کے گرفتار اور فریب سے جو عالم بالا سے تعلق رکھتی ہے وہ شفیض ہوتا ہے برعکس عالم ہذا کے جو کہ کلی بالاتناہی کا علم ہے جس میں وجود اور وحدت یعنی معروض شعور کا تطبیقی جو تواسے عمل اور ادراک پر اور احضار دعو کا ہے۔ اس طرح بذریعہ عقلی علم کے زندگیہ اور باطنی خواہش سے مع حسنی استقلال کے جو اس کے ساتھ منضم ہے روح انسانی درجہ کمال پر فائز ہوتی ہے عقل سب سے بڑھی ہوئی سعادت ہے کیونکہ اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ مفہوم عقلی تک رسائی ہو۔ لیکن چونکہ وہ کلی ہے جزئی انسانی روح کی پیشگی مادی اس زندگی کے علم نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ نفس جو کہ جزئی کا ہم رکھتا ہے حسی روحانی زندگی کے ظہور میں ہے اور اپنی بقا کا اعلان کرتی ہے جدا گانہ آئال اور افعال میں خود اس کی ذات میں مرنے کے بعد باقی رہنے کی قوت موجود ہے اور اس طور سے تعذیر یا انعام کا امیدوار ہے مگر روح یا عقلی جز نفس کا شے واحد ہے جو کل انسانوں میں مشترک ہے۔ یہی روح کل انسانیت کی ہے یا دوسرے نفلوں میں عقل واحد ذہن یا روح انسانیت کی ہے (اور وہ بھی اس روح کے ساتھ متحد ہو کے جو اس سے بالاتر ہے) ہمیشہ باقی رہنے والی ہے۔ یہ نظریہ جو کہ عہد وسطیٰ کی عیسائیت میں داخل ہو گیا تھا ابن رشد (Averroes) کے نظریہ کے نام سے مشہور ہے ابن باج کی بھی یہی رائے ہے گو کہ اس کا مفہوم صاف نہ ہوا ہو لیکن اس کی توضیح بہ نسبت فارابی کے خوب ہے۔

۶۔ ہر انسان خوش و فکر کے اس بلند مرتبہ تک نہیں پہنچتا ایک تعداد کثیر اندھیرے میں

مطلوبتی برحق ہے وہ لوگ صرف انہیلہ کے پر تو دیکھتے ہیں اور سایہ کی طرح سے گذر جاتے ہیں بعض روشنی کو دیکھتے ہیں۔ یہ سچ ہے اور عالم رنگ کی چیزیں دیکھتے ہیں لیکن بہت ہی کم لوگ جن چیزوں کو دیکھتے ہیں اس کی ہیئت کو سمجھتے ہیں جو لوگ حقیقت کی معرفت حاصل کرتے ہیں وہی سعید ہیں اور حیات جاودانی پاتے ہیں اس حالت میں وہ غم و نور ہو جاتے ہیں۔

مگر کچھ ایسے بہت کم چیزیں انسان علم کی اس منزل پر پہنچتا ہے یا بذریعہ اسی اعمال کے جو عقل کی ہدایت سے اور آراء و تہمیل سے اپنی توانائی عقلی کی جو فعل عقل کے زیر ہدایت ہو وہ آفاقی فعل ہے یعنی ایسا فعل جس کے ساتھ مقصد کا شعور ہو۔ اگر کوئی شخص مثلاً اس پتھر کو بیکنا جو رکڑے میں پر وہ پھیل گیا تھا تو یہ اس کا فعل بلا مقصد ہے (محبت ہے) مثل ایک بچے کے یا کسی ادنیٰ درجے کے حیوان کا لیکن یہی فعل اگر اس غرض سے کرے کہ دوسرے پھیلے اس پتھر سے تو اس کا فعل انسانوں کا سا فعل ہو گا اور زیر ہدایت عقل ہو گا۔

اگر کوئی شخص یہ چاہتا ہو کہ اس کو انسانوں کی اسی زندگی بسر کرنا چاہئے اور عاقلاً نہ مسلک برچھے تو جس حد تک حالات موافقت کریں اس کو چاہئے کہ اوجوں کی صحبت سے بچے۔ این ماجہ کے افاق کا نام ہدایت شخص واحد ہے۔ اس کے لئے ذاتی ترقی کی ضرورت ہے۔ عموماً جو شخص چاہتا ہو کہ ان قواعد سے مستفید ہو جو معاشرت پر موقوف ہیں بعیر اس کے کہ اس سودے میں ان نقصانوں کو شامل کرے جو معاشرت سے ممکن ہیں عقلمند انسان کثیر یا قلیل تعداد کی جماعت میں معاشرت کرتے ہیں یہ ان کا فرض ہے جب کہ ایک دوسرے پر بھروسہ کرے اس طریقہ سے عقلاً سلطنت کے اندر ایک سلطنت بنا لیتے ہیں وہ طبعاً اس طرح بسر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ طیب اور فاضل کی ضرورت نہ پڑے و مثل ان مرنختوں کے ہیں جو ملی ہوائیں نشوونما پاتے ہیں اور ان کو باغبان کی ضرورت نہیں ہوتی وہ ادنیٰ درجے کی لذتوں سے دور رہتے ہیں اور عوام الناس کے خیالات سے کنارہ کرتے ہیں وہ دنیاوی معاشرت کی تحریکات سے اجنبی ہیں اور چونکہ وہ باہم گرد و ست میں الہذا ان کی زندگی کا واردار محبت پر ہوتا ہے۔ وہ لوگ خدا کے بھی دوست ہیں جو کہ حق ہے وہ فوق الانسان۔ روح علم سے سکین پاتے ہیں۔

۳۔ ابن طفیل

ایمغرب کے مسلمانوں پر بربری قوم حکومت کرتی تھی لیکن Almohads الموحادین

مراودہ سے بہت ہی جلد جگہ لے لی۔ محمد بن تومرت جو کہ اس جدید خاندان کا بانی تھا اس نے ۱۱۳۱ء میں مہدویت کا دعویٰ کیا اس کے جانشینوں سے ابو یعقوب یوسف (۱۱۶۳-۱۱۸۴ء) اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۴-۱۱۹۸ء) حکمران رہے ان کی سلطنت جس کا مرکز مراکویش تھا اپنے معراج ترقی تک پہنچ گئی۔

الموحا د اپنے ساتھ ایک تعجب انگیز اور جویا الہیات لائے یعنی اشعری اور غزالی کے نظام جواب تک کفر والحاد سمجھے جاتے تھے اب یہ مغرب میں قائم ہو گئے۔ اس سے مراد تھی عقلیت کی آمیزش ایمانی تعلیمات میں۔ یہ مسلک بہمہ وجو قابل الطینان نہ تھا نہ قدیم اعتقادات کے ماننے والوں میں نہ آناد خیال لوگوں میں لیکن اس کی جدت سے مزید تفسف کی تحریریں پیدا ہوئی۔ اب تک تو یہ تھا کہ معاملات ایمان میں عقل کی دراندازی مرد و کبھی جاتی تھی اور اسکے بعد کے زمانے میں بھی اکثر اہل سیاست اور اہل عقل کی یرائے تھی کہ عوام الناس کے اعتقادات کو ٹھیس نہ لگنا چاہیئے نہ اس پر علمیت صرف کیجائے بلکہ مذہب اور فلسفہ دونوں کے حیز ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ رکھے جائیں۔

الموحا د کے اشخاص کو مسائل الہیات سے دلچسپی تھی۔ لیکن تاہم ابو یعقوب اور اسکے جانشینوں کو جس حد تک ان کو علمی مصلکت نے اجازت دی یہ لوگ دنیاوی علم کے ایسے قدر شناس تھے کہ فلسفہ کو ان کے دربار میں چند روزہ کامیابی تعصیب ہو گئی تھی۔

۴۔ ہم ابو یعقوب کے عہد میں ابو بکر محمد بن عبد الملک ابن طفیل الفیسی Abubacer کو وزیر اور شاہی طبیب کے مرتبے پر پاتے ہیں اسکے پہلے یہ حکیم غناطہ میں نائب کے مرتبہ پر تھا۔ اسکی پیدائش کا مقام اندلس کا ایک چھوٹا قصبہ قادیس نامے تھا۔ اور اس کی وفات مراکویش ہوئی جو کہ ۱۱۸۵ء میں دار السلطنت تھا۔ وہ حیات جوان زمانوں کے مابین تھی وہ کچھ حوادث اور عجائب سے بھری ہوئی نہ تھی وہ بنسبت انسانوں کے معلم ہونے کے کتابوں کا مصنف تھا اور اپنے بادشاہ کے کتب خانہ میں اس نے کتب بینی سے بہت کچھ آگاہی حاصل کر لی تھی۔ مغرب کے حکما میں وہ جوہر خاندان تھا اور بہ نسبت صناعی علوم کے وہ زیادہ تر محض و فکر کو دوست رکھتا تھا۔ وہ بہت شاذ و نادر تحریر کی طرف توجہ کرنا چھتا۔ ضرور نہیں ہے کہ ہم اس کے اس دعوے کو مانیں کہ وہ بطلیموسی نظام کو اساسی طور سے ترقی دے سکتا ہے۔ اکثر عربوں نے یہ دعوے کئے مگر کوئی مسل میں نہیں لایا۔

ابن طفیل کی شاعرانہ طبع آزمائی سے ایک یاد و نظمیں ہم تک پہنچی ہیں جو اب تک محفوظ ہیں۔ لیکن اسکی خاص کوشش مثل ابن۔ دنیا کے یقینی یونانی علوم اور جدید حکمت مشرقی کو ملا کے ایک جدید صورت متاخرین کے ملاحظہ میں لائے۔ اسکا ذاتی شوق تھا مثل ابن باجہ کے اُسنے اپنے ذہن کو تنہا انسان اور معاشرت اجتماع کے تعلقات اور اس کی خلل اندازیوں کی طرف متوجہ اور مصروف کیا۔ لیکن وہ حد سے آگے چلا گیا۔ ابن باجہ نے بطور ایک کلیہ کے شخص واحد یا ایک مختصر جماعت عقلا کی عقل آرائی کو ایک سلطنت اندرون سلطنت کا واضع مان لیا تھا۔ گویا کہ وہ ایک نقل تھی کل اجتماع کی یا ایک نمونہ تھا۔ عمدہ اوقات کے لئے: ابن طفیل نے اصل اجتماع پر غور کیا۔

۳۔ ابن طفیل نے اس صورت کو اپنے رسالہ حی ابن یقظان میں بیان کیا ہے۔ اسکا موقع دو جزیرے ٹھہرائے گئے ہیں ایک میں تو انسانی معاشرت کی وہی حالت ہے جیسی ہوا کرتی ہے مع اپنے رسم و رواج کے اور دوسرے جزیرے میں ایک شخص واحد ہے جس کو فطرت نے خود تکمیل کے مرتبے پر پہنچا یا ہے۔ اجتماع پر مجموعی اعتبار سے ادنیٰ درجے کے اغراض کا رفرما ہیں اُس پر ظاہری روک تھام ایک مذہب سے ہے جو کلیتہً حسی خواہشوں کا ایک مجموعہ ہے۔ مگر اس کل جماعت سے دو شخص جنکے نام سلمان اور ابسال دیسال دیکھو چہارم ہفت میں انھوں نے عقلی علوم کی تحصیل کی ہے اور اپنے نفسوں پر قابو رکھنے پہلے شخص عوام الناس کے مذہب کی مناسبت سے حکومت کرنا چاہتا ہے اسکا ذہن ایک خاص انداز رکھتا ہے۔ لیکن دوسرا شخص تحقیقات پر مائل ہے اور باطنی علوم سے شوق رکھتا ہے وہ مقابل کے جزیرے میں یہ وساحت کے لئے چلا جاتا ہے۔ وہ اُس جزیرے کو غیر آباد سمجھتا تھا اس کا منشا تھا کہ وہاں گوشہ غفلت میں بیٹھ کے مطالعہ اور اعمال اور ریاضت باطن میں مصروف ہو۔

اُس جزیرے میں حی ابن یقظان (زندہ بیٹا جانے کا نام فطری تربیت پا کے کامل حکیم ہو گیا ہے۔ یہ جب بچہ تھا تو اُس جزیرے میں ڈال دیا گیا تھا یا بذریعہ طریقہ تولدی کے (دیکھئے بغیر ماں باپ کے پیدا ہونا) پیدا ہوا تھا اسکو ایک ہرنی نے دودھ پلایا تھا اور پھر وہ تنہا رہ گیا تھا اور گویا وہ یہاں کاربن سن کروسو Robinson cruso تھا اسکو کلیتہً اپنے دست بازو کی مدد تھی اور کوئی مددگار نہ تھا لیکن زندہ و سالم رہا اور اُس نے مشاہدہ اور غور و فکر سے فطرت کا علم

سیکھا فلکیات کا ماہر ہوا اور خدا کی معرفت حاصل کی اور اپنے نفس کو پہچانا جسے کہ سات سے انچاس برس کی عمر میں وہ اس مرتبے پر فائز ہوا جو سب سے بلند تر ہے یعنی مثل صوفیہ کے جلوہ الہی کو مشاہدہ کیا اور مرتبہ وجدان کو پہنچا یہاں اسکو ایساں نے پایا۔ جب ایک دوسرے سے شناسائی ہوئی۔ کیونکہ پہلی دشواری تو یہ تھی کہ جی اب تک تکلم سے بے پیرہ تھا۔ آخر معلوم ہوا کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو صورتیں تھیں صرف اتنا فرق تھا کہ پہلی صورت (فلسفہ) بغیر کسی پردے کے تھی۔ مگر جب جی کو معلوم ہوا کہ مقابل کے جزیرے میں ایک پوری قوم تاریکی اور غلطی میں پڑی ہوئی ہے اس نے قصہ مصمم کر لیا کہ وہاں جیسے وہ حقیقت سے ان کو خبر دے۔ یہاں پہنچ کے اسکو تجربے سے معلوم ہوا کہ کثرت سے انسان مطالب حقہ کے فہم سے قاصر ہیں غائص حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے۔ اور یہ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کمال دانائی سے عوام کو حسی صورتوں سے آگاہ ہی بخشی اور نورِ حجت انکے سامنے نہیں پیش کیا کیونکہ اسکے دیکھنے کی عوام میں صلاحیت نہ تھی۔ جب یہ نتیجہ ہوا تو وہ مع اپنے دوست ایساں کے اسی غیر آباد جزیرہ میں پکڑا اور مدد عالی عبادت اور حقیقت میں مصروف ہو گیا یہاں تک کہ اشتغال کیا۔

۴۔ ابن طفیل نے زیادہ تر حصہ اس داستان کا جی کی تدبیر کی تکمیل کے بیان میں صرف کیا ہے۔ لیکن یہ تو اتنے پرگزشتہ خیال کیا ہو گا کہ تنہا انسان جو اپنے اوپر چھوڑ دیا جائے وہ اس قابل ہے کہ محض فطرت کی امداد سے بلاد و اجتماع کے اس درجہ تک پہنچ سکتا ہے جس درجہ تک جی کا پہنچنا بیان کیا گیا ہے لیکن اسکا مفہوم شاید زیادہ تر تاریکی سے۔ بنسبت بعض مطلع انظار کے جو اسکے زمانے سے آج تک اختیار کئے گئے ہیں۔ مستلزام اٹھارہویں صدی کے بعض معقولوں کے اکثر باریک لطائف سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جی سے مقصود تھی انسانیت جب تک اسکو وحی و الہام کی خبر نہ پہنچی ہو۔ اسکی تکمیل ہندی اور فارسی اور یونانی حکمت سے پوری ہوئی بعض اسرار سے اس تک کو غماہ کر گئے ہیں اور جو کچھ جہاں مذکور نہیں ہوا اُن سے ملن غالب اسی راسے کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔

لے آخرت نے سب کچھ سکھا دیا لیکن ہر انسان بقدر اپنی استعداد کے مستفید ہوا نہ فیضان کی کمی نہ تھی مگر غرض جو سٹے پڑے تھے ۱۲ مترجم۔

مثلاً ابتدائیں خاص اشارا اس سے یہ ملتا ہے کہ جی میلان (جزیرہ سرانڈیب) کا باشندہ بیان کیا گیا ہے جہاں کی آب و ہوا کے بارے میں یہ فرض کیا گیا تھا کہ اُس سرزمین پر انسان کا تولد بغیر تراسل، ممکن تھا اسی سرزمین کی نسبت روایت ہے حضرت آدم (علی نبینا و علیہ السلام) جو کہ پہلے انسان تھے انکا پیدا ہونا بھی بیان کیا جاتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں ہندوستان کا بادشاہ (راسے و اشکیر) وانا پرچمن پیدا پائے سے ملا تھا (جس کا مذکور کتاب کلیلہ دمنہ میں ہے)۔ جی کا ابتدائی اعتقاد عجیب نیز ہے جبکہ اُس نے ابتدائی حیوانیت کے درجے سے ترقی کی شرم اور حیرت کا احساس ہوا آگ نکالی اُسی سے مہر میں میلان کا آغاز ہوا۔ اس واقعہ سے ایک اشارہ ملتا ہے اہل نارس کا قدیم مذہب یا داتا ہے اہ رچی کی عقلی تحقیقات یونانی عربی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔

ابن سینا کی جی سے مناسبت بالکل واضح ہے جبکہ ابن طفیل نے خود بھی بیان کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی جی کی اس صورت میں انسانیت سے زیادہ نمایاں ہے۔ ابن سینا کے جی کی سیرت میں فوق الانسانی روح سمائی ہوئی ہے۔ ابن طفیل کے قصہ کے ہمہ میں فطری روح انسانی ہے وہ عالم بالائے ستفید ہوتا ہے اور نور ہدایت یا تابہ اور اسکی روح نعت صلی اللہ علیہ وآلہ کے نفس نبوت کے مطابق ہے اگر صیح نظر سے دیکھو تو گویا اس کتاب میں انحضرت کے اقوال کو مثیل کر کے بیان کیا ہے۔

ابن طفیل کی اسی تعلیم پر پینچا ہے جس تعلیم پر اسکا مشرقی پیشرو ابن سینا وغیرہ پینچے تھے مذہب کو اس کے فلسفہ میں بھی نام انسانوں سے محفوظ رکھنا چاہیے کیونکہ وہ اس کے آگے نہیں جاسکتا۔ چند ہی اشخاص ایسے ہوں گے جو فطری روز کے فہم تک ترقی کرتے ہیں اور اس سے بھی کتر تعداد ایسے اشخاص کی ہے جو بلا کسی شراحت کے سب سے اعلیٰ حقیقت کے عرفان کو مراقبہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس حقیقت پر اس حکیم نے بہت زور دیا ہے۔ اگر یہ حکم جی کی ذات میں انسانی فطرت کا یہ تو نظر آتا ہے مگر ہم سچی بات کے کہنے سے باہر نہیں رہ سکتے کہ اعلیٰ ترین

سے تولد اور تولد سے دو اصطلاحیں قابل یادداشت ہیں تولد جبکہ پیدائش عموماً بخود ہو بغیر اس باب کے ہوا بخود جبکہ ماں باپ سے پیدائش ہو ۱۲ حرم
لے واضح ہو کہ ابن سینا نے بھی ایک رسالہ بنام جی بن یحییٰ تحریر کیا تھا ۱۲ حرم۔

درجہ کی تکمیل انسان کی اسی صورت سے ہو سکتی جبکہ وہ اپنی ذات کو روح عالم میں غرق کر دے اور انتہائی عزت اختیار کر کے تمام حسی خواہشوں سے کنارہ کشی کرے۔

یہ سچ ہے کہ یہ حالت انسان کو شرم ہو کے نصیب ہوتی جس میں اسکی ذات کے علاوہ

ایک اور انسان رفیق بھی رہم پہنچے اور توجہ مادیات کی طرف اور دوسرے علوم دفنون کی جانب طبعی طور سے روحانی کمال کی ابتدائی منزل میں ہوتی ہے۔ لہذا ابن طفیل بلا کسی افسوس اور

شرم کے اپنی پچھلی زندگی پر نظر کرتا ہے جو کہ شاہی ملازمت میں بسر ہوئی تھی

۵۔ ہم اکثر ایسے فلسفیانہ ارکان کو ملاحظہ کر چکے ہیں جن کی تکمیل جی نے اپنی زندگی کی سات

منزلوں میں کی تھی مگر ابن طفیل نے اسکی علی سیرت خصوصیت کے ساتھ غور کیا ہے۔ صوفیوں

کے اشغال وادکار مشرق میں جبکہ آج بھی مشغلہ جاری ہے اور جبکہ ہدایت خود افلاطون اور

تکلمائے اشراق نے کی ہے وہ بجائے شرعی عبادات کے رکھے گئے ہیں۔ اور جی اپنے

لئے اپنی حیات کی ساتویں منزل میں ایک نظام اخلاق وضع کرتا ہے جس میں فنا غوری حکمت کی جھلک

جی نے اپنے اس فنل کا مقصد یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز سے اس دیکھتا ہو

تلاش کی جائے اور اپنے آپ کو واجب الوجود کی ہستی مطابق سمجھ لے۔ وہ دیکھتا ہے

کہ کل عالم کی یہ کوشش ہے کہ اعلیٰ ترین ہستی تک رسائی ہو۔ وہ اس رائے سے بہت ہی

دور ہے کہ روئے زمین پر ہر چیز انسان کے لئے ہے۔ حیوانات اور نباتات بھی اپنی ذات

کے لئے اور خدا کے لئے زندہ ہیں۔ لہذا انسان کو اسکی اجازت نہیں ہے کہ وہ ان کے ساتھ

ظالمانہ سلوک کرے۔ وہ برائی خواہشوں کو ان چیزوں پر موقوف رکھتا ہے جو بالکل ضروری ہیں۔

پختہ پھلوں کے کھانے کو وہ اور چیزوں پر ترجیح دیتا ہے اور اسکی جوں کو زمین میں ڈالنا

واجب جانتا ہے۔ اسے بہت احتیاط ہے کہ کوئی نوع جو ان کے حیوانات کی (انسان

کی حرص سے ضائع نہ ہو جائے۔ اور روحانی غذا کو اسوقت چھوڑتا ہے جبکہ سخت ضرورت ہو۔

اس صورت میں بھی وہ نوع کی حفاظت کو واجب سمجھتا ہے۔ اسکا مقولہ یہ ہے کہ کھانا زمین

چاہے کہ زندگی باقی رہے کہ نیکو بن جائے۔

یہ اسکا جسمانی انداز ہے۔ طرفہ انکی پیشووں کے لیکن مبدع حیات اسکو وابستہ کرتا ہے

افلاک سے اور مثل افلاک کے اسکی کوشش یہ ہے کہ اپنے ماحول کو نفع پہنچائے اور اپنی زندگی کو پاک رکھے۔ لہذا وہ درختوں کی پرورش اور حیوانات کی حفاظت کرتا ہے تاکہ اس کا جزیرہ ہمیشہ مست ہو جائے۔ وہ اپنے بدن اور لباس کی صفائی پر انتہائی توجہ کرتا ہے اور اپنے حرکات کو قریب قدر متناسب رکھتا ہے مثل اجرام سماوی کے۔

اس طریقہ سے وہ بتدریج اپنی ذات کو زمین اور آسمان سے بلند تر مرتبہ پر پہنچاتا ہے اور فاعل روح کے مقام پر فائز ہوتا ہے وہ ایسی حالت و جمیع ہے جسکو کسی کا خیال نہیں پہنچ سکتا نہ کسی لفظ یا تصویر سے اس حالت کا فہم حاصل ہو سکتا ہے نہ بیان ہو سکتا ہے۔

۴۔ ابن رشد

۱۔ ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد Averroes قرطبہ میں پیدا ہوا ایک قانون دان (قضاۃ)، خاندان ^{۱۲۱۱} ۱۱۱۱ء میں۔ اپنے وطن میں وہ علوم متداولہ بڑے حکمے فایز تحصیل ہو گیا۔ ۱۱۴۵ء میں وہ ملکہ زادہ ابویعقوب ابن طفیل کی سرکاری میں مشرف ہوا اور اس واقعہ کی خبر پہنچی ہے جس سے اس کے خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ بعد میں تعارفی جملوں کے شاہزادہ نے پوچھا کہ افلاک کے بارے میں فلاسفہ کی کیا رائے ہے؟ کیا وہ قدیم ہیں یا حادثہ؟ مخلق ہیں؟ ابن رشد نے براہ احتیاط یہ جواب دیا کہ میں نے فلاسفہ پر توجہ نہیں کی۔ اس کے بعد شاہزادہ ابن طفیل اس مسئلہ مضمون پر بحث کرنے لگا جس نے وہی دامن رشد کو تعجب ہوا کہ شاہزادہ ارسطاطالیس افلاطون اور کتبہ اور متاہین اسلام واقف ہے۔ اب تو ابن رشد بھی آزادانہ تفریر کرنے لگا۔ اور اپنے عالی پایہ آفاقی مزاج سے مستفید ہوا۔ گویا اسکی قسمت کا فیصلہ ہو گیا: اسکی تقدیر میں تھا کہ وہ ارسطاطالیس کی تصانیف کا مترجم اور شراح ہو گا ایسا ترجمہ مع شرح جو اس سے پہلے نہ ہوا تھا۔ تاکہ نئی نوع انسان کا پورا قبضہ علوم پر ہو جائے۔

ابن رشد صرف فلسفی ہی نہ تھا بلکہ مقنن قاضی اور طبیب بھی تھا۔ ۱۱۹۸ء میں ابن رشد کو مقام سیرانی میں قاضی کی سند پر دیکھتے ہیں اور اس کے چند ہی روز کے بعد وہ قرطبہ میں آیا۔ اب ابویعقوب خلیفہ تھا۔ خلیفہ مذکور نے ابن رشد کو اپنا خاص طبیب مقرر کیا۔ ۱۲۰۲ء میں مگر تھوڑی مدت کے بعد وہ پھر اپنے وطن (شہر قرطبہ) میں قاضی ہو گیا اپنے باپ

اور دادا کے منصب پر۔ واقعات کا انقلاب نئی سے بدی کی جانب ہوا اظہار سفر و دوں ٹھہرائے گئے اور اُن کی کتابیں آگ میں جھونک دی گئیں۔ ضیعی میں ابن رشد کو ابو یوسف نے جلا وطن کیا مقام اہلسانہ میں (جو وسیع ترین قریب قرطبہ کے تھا) مگر اسکا انتقال مراکویں ہوا جو کہ دار السلطنت تھا تاریخ وفات۔ ۱۱۹۵ء۔

۲۔ ابن رشد نے اپنی پوری کوشش ارسطاطالیس پر صرف کی حکیم موصوف کی کتابوں سے جو ایک دستاویز ہو سکیں یا اسکے پاس تھیں اُسے اُن کو بالاستیعاب مطالعہ کیا اور مقابلہ کیا اُسی طرح کی۔ یونانیوں کی کتابیں جواب مفقود میں بالکل یا بعض اجزاء ملتے ہیں اُن سے ابن رشد ترجیحوں کی۔ حیثیت میں اُن سے واقف تھا۔ وہ نقادانہ اور باریتیب کام میں مصروف ہوا۔ اس نے ارسطاطالیس کی عبارتوں کو صاف کر کے لکھا اور شرح کی کبھی اختصار کے ساتھ اور کبھی طول پر۔ مفصل۔ جلیں کبھی اوسط کے پیمانے پر ہوتی تھیں کبھی ضخیم شرحوں کی صورت میں۔ اُسکو جو لقب الشارح کا دیا گیا ہے وہ اُس کا سزاوار تھا۔ یہی ٹیٹوڈو شاعر نے بھی اس کو اپنی کتاب میں اسی لقب سے یاد کیا ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل اسلام کے فلسفہ میں ارسطاطالیس کے مطالب کو سمجھنا اُنسی کی تقدیر میں تھا۔ جب یہ مقصود حاصل ہو چکا ہو گا تو اسکا خاتمہ اُنکی ذات پر ہوا۔ ارسطاطالیس ابن رشد کے نزدیک اعلیٰ درجہ کا کامل انسان سب سے بڑا صاحب خوض و نظر تھا۔ ابن رشد کی رائے میں حکیم مذکور کا فلسفہ خطا سے مبرا تھا وہ ملکہ حقیقت تھا۔ جدید دریافتیں علم اُسیئت فنون یا طبیعیات میں کوئی تبدیلی اس فلسفہ میں نہیں کر سکتیں البتہ یہ ممکن ہے کہ ارسطاطالیس کے مطالب کو کوئی غلط سمجھے خود ابن رشد انرا امور کو جنکو اُس نے فارابی یا ابن سینا سے لیا اُن سے مختلف سمجھا اور بہتر سمجھا اُسکا تمام عمر یہی خیال رہا کہ ارسطاطالیس کا صحیح مطلب اگر کوئی سمجھ گیا تو اُسکو اعلیٰ درجہ کا انسانی علم حاصل ہو گیا جس حد تک انسان کے لئے ممکن ہے۔ دنیاوی امور کے خیم سلسلہ میں ارسطاطالیس اُس لمبدری پر فائز ہے جس سے تجاوز کرنا غیر ممکن ہے۔ جو لوگ ارسطاطالیس کے بعد دنیا میں آئے اُن کو سخت کوشش اور بہت غور کرنا چاہو جو معلم اول پر فوراً شک ہو گئے تھے۔ رفتہ رفتہ تمام شک اور تناقض سکوت اور خاموشی میں بدل گیا کیونکہ ارسطاطالیس کا مرتبہ انسان سے

بالا تر ہے اس بات کے واضح کرنے کے لئے گو یا مشیت الہی نے ارسطاطالیس کو خلق کیا تھا کہ
نسل انسانی کس حد تک روح عالم کے قریب پہنچے میں ترقی کر سکتی ہے چونکہ ارسطاطالیس
روح انسان میں حکمت کے حلول کرنے کا سب سے عمدہ نمونہ تھا لہذا ابن رشد اس کو الہی معلم
کہنا زیادہ پسند کرتا تھا۔

بیان آئندہ سے واضح ہو گا کہ ابن رشد کی یہ لانتہا قدر شناسی بھی اُس کے خیالات کے
کامل طور سے سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ ابن رشد ابن سینا سے نزاع کرنے کا کوئی موقع
ہاتھ سے نہیں جانے دیتا بلکہ اکثر فارابی اور ابن بابہ کا ساتھ بھی چھوڑ دیتا ہے۔ اگرچہ یہ وہ
لوگ تھے جسے وہ بہت مستفید ہوا تھا۔ ارسطاطالیس نے اپنے استاد افلاطون
کی ایسی خروہ گیر ہی نہ کی تھی جس بری طرح سے ابن رشد اپنے متقدمین کی خبر لیتا ہے۔ اگرچہ وہ خود
جدید افلاطونی شارحوں سے کچھ بہتر نہیں سمجھا اور غلط فہمی سے شامی اور عربی متحجین کی نہ نکل سکا۔
اکثر وہ تھیسٹوس کی مطبیات کی بھی پیروی کرتا ہے بمقابلہ اسکندر افرویدی کے جسکی شرح نہایت
منصفانہ ہے وہ ان دونوں میں توفیق دینا چاہتا ہے۔

ابن رشد بہ نسبت اور امور کے ارسطاطالیسی منطق کی تعریف میں جنوں کی حد پہنچ
گیا ہے وہ کہتا ہے۔ یعنی منطق کے جانے ہوئے کوئی سعید نہیں ہو سکتا افسوس ہے کہ
افلاطون اور سقراط اس سے ناواقف تھے!

انسانوں کی سعادت کا پیمانہ اُنکا منطق کا جاننا ہے۔ جب تک کوئی شخص منطق کا علم زیادہ
رکتا ہے اتنا ہی وہ نیک بخت ہے۔ نقادانہ فراست سے وہ فرغور یوس کی ایسا غوجی
کو سطحی قرار دیتا ہے مگر ریٹوریقیہ (علم بلاغت) اور بوطیقی (علم شعر) کو وہ ارغنون (ارسطو کی
کتاب منطق) کے اجزاء سمجھتا ہے۔ اور اُس کے نا و را عجیب غلط فہمیاں سامنے آتی ہیں۔ مثلاً
ٹرمیڈی (تقصیم انجام) اور میڈی (فساد کسرت انجام) کو مدح سرائی اور ہجو کوئی سمجھ لیا ہے۔
شاعرانہ مظنہ کو چاہئے کہ اُس میں ایسی سچائی ہو کہ استدلال سے ثابت ہو سکے یا قریب تر اس
صورت کے ہو۔ اُس نے ادراک کو برہانی تصدیق مان لیا ہے وغیرہ۔ بلا شک ابن رشد
یونان کے حالات بالکل نہ سمجھتا تھا اور یہ قابل معافی ہے کیونکہ اُس کو ان واقعات کی
اطلاع نہ مل سکی۔ مگر ہم ایسے شخص کو فوراً معاف نہیں کر سکتے جسے دوسروں کی سخت کوششیں
کی ہیں۔

مثل اپنے متقدمین کے ابن رشد نے صرف و نحو کی خاص تاکید کی ہے وہ صرف و نحو جو تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ وہ عام اصول جو کہ کلی ہے ابن رشد کی رائے میں اسقاط کے پیش نظر رہا ہے، زمینیاں (منطق بحث الفاظ) میں اور بطور تفسیر (بلاغت کی کتاب) میں لہذا یہ عرب کا حکیم ابن رشد بھی اس کا پابند ہے اگرچہ کلی مسائل کے سمجھانے کے لئے عربی زبان اور ادبیات سے مثالیں لی جاسکتی ہیں اس کی غرض کلیات مسائل سے متعلق ہے۔ کیونکہ علم (سائنس) کلیات کا علم ہے۔

منطق جاری معرفت کی ترقی کا راستہ صاف کر دیتی ہے بنیادیں مسوومہ سے کلیات معقولہ کے صدق تک پہنچا دیتی ہے۔ عوام الناس محسوسات میں غلطی کو ٹوٹنے میں اور اسی میں پڑے رہتے ہیں۔ آلات ذہن کی خرابی ناقص تعلیم اور اسکے ماورائے عادات ترقی کے مانع ہوتے ہیں۔ لیکن چاہئے کہ کسی نہ کسی انسان کو حقیقت کے دریافت کرنے پر قابو ہو۔ عقاب سوچ کو بجا حجاب کے دیکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی بھی نہ دیکھ سکتا تو گویا فطرت نے ایک چیز کو بنا کر بنائی۔ جو چیز چھپاتی ہے اس کے بنانے کا مقصد یہی ہے کہ اس کو کوئی دیکھ سکے۔ جو چیز موجود ہے چاہئے کہ اس کو کوئی نہ کوئی جان سکے خواہ وہ ایک ہی آدمی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ حقیقت موجود ہے اور اس کی محبت ہمارے دلوں میں بھری ہوئی ہے یہ سب فضول ہوتا اگر جاری رسائی وہاں تک نہ ہوتی۔ ابن رشد کا یہ خیال تھا کہ وہ اکثر اشیاء کی حقیقتوں سے آگاہ ہے بلکہ مطلق حق کی بھی معرفت اس کو حاصل ہے۔ لہذا اس کی طرح وہ صرف تلاش تک اپنی کوشش کے موقوف رکھنے پر تامل نہ تھا۔

حقیقت کی معرفت بلاشبک اس کو اسقاط میں سے حاصل ہوئی تھی اور اسی نظر سے وہ اسلامی الہیات کو حقاقت سے دیکھتا ہے۔ پہلے ثابت اس کے نزدیک اسلام کی حقیقت ثابت تھی مگر وہ الہیات کے خلاف تھا۔ الہیات اس چیز کو ثابت کرنا چاہتی ہے جو الہیات سے ثابت نہیں ہوتی۔ قرآن شریف وحی و الہام ہے مگر ابن رشد کی تعلیمات سے اور دوسروں کے خیال سے بھی اور اس کے مثل اسپینوزا کا خیال بھی تھا کہ وہ انسان کو

نقد

اگر عقاب کا دیکھنا
دوسرے میں کانی ہے
نہ جھگڑوں خانہ
کا خود اسے دیکھنا
خواہ اس کے سوا اور
کوئی نہ دیکھے کیوں
کانی نہیں ہو سکتا

۱۔ ایک حکیم کا نام ہے جو جرمن میں تھا وہ نون لایفہ کی نقادی میں کمال رکھتا تھا ۱۲ مترجم
۲۔ یورپی معنف کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے یہ بھی تعریف ہے چرکا باعث تعصب ہے ۱۳ مترجم

عالم فاضل بنانے کے لئے نہیں آیا ہے بلکہ اُن کو بہتر انسان بنانے کے لئے نازل ہوا ہے۔ دینے اخلاق کی درستی کے لئے، شائع کا مقصد و علم نہیں ہے بلکہ اطاعت یا انصافی عمل یہ معلوم ہے کہ انسان کی صلاح و صلاح اجتماعی معاشرت سے کامل ہوتی ہے۔

۴۔ ابن رشد اپنے مقدمین سے خصوصاً ابن سینا سے اس امر میں امتیاز رکھتا ہے کہ ابن رشد بلا ابہام عالم کو حادثہ بالذات اور قدیم بالزمان سمجھتا ہے۔ عالم حیثیت مجموعی سے ایک قدیم اور ضروری وحدت ہے۔ اس میں عدم یا اختلاف کا امکان نہیں ہے مادہ اور صورت صرف ذہن میں جدا جدا ہیں۔ صورتیں مثلاً حیثیت روحوں کے جامدات کو میں آورہ کر نہیں ہیں بلکہ مثل جراثیم کے مادہ میں موجود ہیں مادی صورتیں طبعی قوتوں کے حصص میں قدیم سے کارکن رہی ہیں علی تخلیق میں کبھی مادے سے جدا نہیں ہوئیں اُن کو خدا کی قدرت کہنا مناسب ہے۔ مطلق ابتدا یا مطلق فنا نہیں ہے جو کچھ واقع ہوا کرتا ہے وہ قوت سے فعل میں آتا ہے اور بالفعل سے پھر بالقوہ ہو جاتا اس طریق سے مثل سے مثل پیدا ہوتا ہے اور مثل ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ عالم وجود میں ایک تدبیری ترتیب ہے۔ مادی یا جوہری صورت عرض بحت اور خاص دیا جداگانہ صورت کے وسط میں ہے جوہری صورتیں بھی مدارج کے اختلافات ظاہر کرتی ہیں جو کہ بالقویت اور بالفعلیت کے وسط کی حالتیں ہیں۔ اور بالآخر پورا نظام صورتوں کا سب سے نیچے ہیولانی صورت ہے۔ کہ نہ الہی تک اصلی صورت مجموع کی ایک پیوستہ عمارت کی سی ہے۔ جو نزل بہ منزل بلند ہوتی گئی ہے۔

یہ قدیم عمل پیدائش کا مقدمہ ہے قدیم حرکت ہے اور حرکت پر مقدم ہے محرک ہی صورت ہر نظام میں پائی جائیگی۔ اگر عالم کا کوئی مبداء ہو تو ہم اس مبداء سے استدلال کرتے ایک اور مبداء پر اور اسی طرح سے ایک جماعتی عالم پر استدلال کرتے جس مبداء نے اُس کو پیدا کیا ہے اور اس سلسلہ کی انتہا نہ ہوتی اگر موجد کا وجود ممکن ہو تو ہمیں واجب الوجود ہو تو ہم ایک اور ممکن وجود پر استدلال کرتے و قس علیٰ ہذا یہ سلسلہ تنہا ہی نہوتا۔ ابن رشد کے نزدیک یہ مفروضہ صرف ایسے عالم کا ہے جس کو تحریک دی گئی ہے ایک وحدت کی حیثیت سے اس سے پیدا ہوتا ہے امکان بالاک وجود پر استدلال

۵۔ یہ نقل بھی ہمارے عقاید کے خلاف ہے۔ لا ادری کیا یا لا ادری کتاب میں۔ وحی و الہام ہم سب کچھ چشم بینا اور گوش شنوا جانتے۔ یورپی مضاف تعصب کے غارتگری میں ٹوٹتا پھرتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

کرنے کا جو عالم سے علحدہ ہے لیکن وہ ازل سے عالم کو حرکت دے رہا ہے چونکہ وہ متواتر حرکت دے رہا ہے اور مجموعی کی عمدہ ترتیب کو قائم رکھتا ہے اسکو جائز طور سے ہم اس عالم کا صانع کہہ سکتے ہیں۔ اور وہ ارواح جو افلاک کے کروں کو حرکت دیتی ہیں۔ کیونکہ ہر جدید قسم کی حرکت ایک علیحدہ اصل کو چاہتی ہے جو حرکت دے۔ یہ سب صانع عالم کے کارکن ہیں جو اسکی طرف سے کار برد آتی محو اول کی کنہ ذات اور ارواح فلکیہ کی اصل ابن رشد کے نزدیک عقل ہیں جسے وجود کی وحدت دی ہوئی ہے۔ عقل جو بعینہ اپنا معروض بھی ہے (یعنی عقل اور عاقل اور عقول بعینہ ایک ہیں) یہی اثباتی تعریف کنہ ذات الہی کی ہے۔ لیکن وجود اور وحدت مطلقاً ایک ہی زمانے میں ہیں۔ بالفاظ عوام، وجود اور وحدت کنہ ذات پر اضافہ نہیں کئے گئے ہیں (وجود اور وحدت اور ذات بعینہ ایک ہیں) لیکن عقل میں پائے جاتے ہیں مثل اور کلیات کے عقل ہر جگہ کلی کو جزئی میں پیدا کرتی یہ سچ ہے کہ کلی ایک میلان کی حیثیت سے اشیا میں کار فرما ہے۔ لیکن کلی من حیث کلی صرف عقل ہی میں موجود ہے۔ یا امکان میں (یا بالقوہ) یہ اشیا میں موجود ہے۔ لیکن بالفعل یا حقیقتاً عقل ہی میں ہے۔ یعنی اس میں وجود زیادہ ہے (تو ہی تر ہے) یہ اعلیٰ درجے کا وجود ہے عقل میں نہ کہ اشیا میں۔

اب یہ سوال پوچھا جاتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا علم فقط کلیات پر حاوی ہے یا جزئیات پر بھی؟ ابن رشد یہ جواب دیتا ہے۔ خدائے تعالیٰ بلا واسطہ کلیات کا علم رکھتا ہے نہ جزئیات کا کیونکہ باری تعالیٰ کی حقیقت ان دونوں کے ماوراء ہے۔ خدا کا علم سب کا پیدا کرنے والا ہے اور سب کو شامل ہے۔ خدا اصل ہے اصلی صورت ہے ہواد کل اشیا کا مقصد ہی ہے۔ وہ کل عالم کا ترتیب دینے والا اور خدا کا توفیق دینے والا اور اسکی ذات طریق وجود میں سب سے برتر ہے۔ اس نظریہ سے بے شک یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کی ازلی مشیت کا اس میں کوئی مذکور نہیں ہے اس لفظ کے عام مفہوم کے اعتبار سے۔

دوسری ہستی جو معلوم ہے: ایک وہ جو متحرک ہے اور دوسری وہ جو حرکت کو پیدا کرتی ہے مگر یہ ذات خود متحرک نہ ہو۔ یا جسمانی اور روحانی۔ مگر روحانی ہستی ہی میں اعلیٰ وحدت یا کامل کل ہستی کا پایا جاتا ہے اور وہ بھی درجہ بدرجہ۔ پس کوئی مجرد وحدت نہیں ہے جس قدر روحانیت اخلاک صورت ادنیٰ سے بعید ہیں اسی قدر ان میں بساطت کم ہے۔ کل روحانیت اپنی ذات کا علم

بسیار زیادہ ہے جسکی ترتیب میں ہوا اسکی ذات کے اور کوئی شے شامل نہ ہو ۱۲ مترجم۔

رکھتی ہیں لیکن اُن کے علم میں ایک حوالہ طرف سبب اول کے ہے۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ دریاں حیاتیات اور روحانیات کے ایک قسم کی موازات ہے۔ ادنیٰ درجے کی روحوں میں کچھ ایسی چیز ہے جو کہ عقل رکھتی ہے اُس ترکیب سے جو حیاتیات میں صورت اور سیوولی سے حاصل ہوئی ہے۔ جو چیز کو غلطو ہے خالص روحانیت کے ساتھ وہ حرف مادہ نہیں ہے۔ جو کسی طرح منفعل ہو سکے البتہ وہ کوئی شے ہے جو مادہ سے مشابہت رکھتی ہے۔ ایسی کوئی چیز جس میں قوت کسی اور چیز کے قبول کرنے کی یا اپنی ذات میں سے لینے کی ہے۔ درجہ کثرت عقل کی روح کی وحدت کے ساتھ بالیقین نہیا سکتی ہے اُس روح کے ساتھ جسکو عقل کا فہم ہے۔

مادہ منفعل ہے۔ لیکن روح قابل قبول کرنے والی، یا آخذہ (وصول کرنے والی) ہے۔ اس موازات کو ایک باریک امتیاز کے ساتھ ابن رشد نے فلسفہ میں داخل کیا ہے روح انسانی کی طرف مخصوص حوالے کے ساتھ۔

۶۔ ابن رشد کی مضبوطی کے ساتھ یہ رائے ہے کہ نفس انسانی کو اپنے بدن سے ویسا ہی قسری جیسا کہ صورت کو سیوولی کے ساتھ ہے۔ وہ اس رائے پر بالکل جامو ہے۔ یہ نظریہ کہ کثرت کے ساتھ لافانی نفوس موجود ہیں اسکے نزدیک بالکل مردود ہے اس باب میں اسکا تنازع اس سینا کے ساتھ ہے۔ نفس کا وجود اُس بدن کا تملک ہے جس سے اسکا تعلق ہے۔

تجربی نفسیات میں ابن رشد نے بشوق تمام یہ کوشش کی ہے کہ اسطرحا نفس کے قدم بتدہ رہے جالینوس وغیرہ کے خلاف۔ لیکن ابن رشد کے مسلک میں وہ معلم اول سے الگ ہو گیا کہ وہ خود اس بات سے بے خبر ہے۔ اسکا مفہوم جدید افلاطونی آرا سے نکلتا ہے، مادی عقل کا خاص ہے یہ محض امتیاد یا قابلیت نفس انسانی کی نہیں ہے۔ نہ یہ مادی ہے نہ ہی روحی حیات کے احضار کے لیکن یہ کوئی چیز ہے جو کہ نفس سے بالاتر ہے۔ اور شخص سے بھی بالاتر ہے۔ مادی عقل ایسی ہے ناقابل فساد جو یہ ایسی ہی قدیم اور لافانی ہے جیسے خالص عقل یا عقل فعال جو ہمارے اوپر ہے۔ تعلق ایک مادہ سے جدا گانہ موجود کا جماتیات کے عالم میں ابن رشد نے یہاں متعلق کر دیا ہے بلا شک

لہٰذا یہ مسئلہ جسم ثانی کا ہے جو بدن کے ساتھ موجود ہے اور عالم دیا وغیرہ میں کام کرتا ہے اور بعد غریبی بدن کے باقی رہتا ہے بعض حکماء کے نزدیک مشرقی جسم ثانی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس مسئلہ کو غالباً ہمارے یورپی مصنفین اور مترجم دونوں نہیں سمجھتے ۱۲ مترجم۔

وہ اس مسئلہ میں تھیمیسطیس (Themistius) کا پیرو ہے، وہ حانیات کے عالم میں۔
پس مادّی عقل ایک قدیم جوہر ہے۔ طبعی استعداد یا قابلیت شخص انسان کی عقلی علوم
کے لئے جگہ اور بنیاد عقل منغلل کہتا ہے۔ یہ پیدا ہوتی ہے اور شخص انسان کے ساتھ ہی فنا
ہو جاتی ہے لیکن مادّی عقل قدیم ہے مثل نسل انسان کے۔

لیکن کسی قدر اجمال باقی رہ جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی کیا سکتا تھا اس تعلق کے بارے میں
جبکہ دو میان عقل فعال اور عقل منغلل (مستفید) کے ہے۔ (الگرم اصطلاح کو اس وقت عقل
مادّی کے لئے استعمال کر سکیں، عقل فعال نفس انسان کے حرکات کو قابل فہم کرتی ہے اور انہیں
روح قابلہ معقولات کو جذب کر لیتی ہے نفس کی حیات ایک شخص انسانی میں وہ مقام ہے
جہاں عاشق و معشوق کا وصال ہوتا ہے ان مقامات میں باہد کہبت اختلاف ہے۔ یہ توفیق
ہے انسان کی تمام قابلیت اور نفس انسان اور اس کے اور امکانات کے میلان پر کہ کس درجہ
تک عقل فعال اس کو عالم عقل میں بلند کر سکتی ہے اور کہاں تک اس کو روح قابلہ اپنے ذخیرہ
کا جز بنا سکتی ہے۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ کہیں انسان روحانی علم کے اعتبار سے ایک نظر پر نہیں
ہوتے۔ لیکن مجموع روحانی علم کا عالم نیز کسی تبدیلی کے برقرار رہتا ہے اگرچہ تفریق اس کی شخصی اختلاف
کی تابع ہے۔ ایک فطری ضرورت سے فیلسوف کا دوبارہ ظہور ہوتا ہے اس میں حرج نہیں
واقع ہوا خواہ وہ ایک مراطا لیس ہو یا ایک بنیاد شد جسکے دماغ میں وجود ایک مثالیہ بن جاتا ہے۔ یہ
سچ ہے کہ خیالات ایک جزئی انسان کے زمانہ کے عنصر میں واقع ہوتے ہیں اور روح قابلہ
قابل تغیر ہے جس حد تک جزئی انسان میں ایک حصہ اس علم کا موجود ہے لیکن نسل انسانی کی
عقل کی حیثیت سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی جیسے عقل فعال اس کے میں ہے جو
ہمارے اوپر ہے۔

۴۔ بالحدّی ترین بڑی بدعتیں ابن رشد سے ایسے صادر ہوئیں جن سے اس کا نظام دنیا کے
تین مذہبوں کی الہیات کے خلاف ہو گیا اور الاقدم عالم مادّی کا اور ارواح کا جو عالم مادّی
کو حرکت دیتی ہیں دوسرے ضروری یا ہی تعلق علت و معلول کا کل حوادث عالم میں جس سے
کوئی جگہ مشیت الہی کے لئے نہیں باقی رہتی نہ معجزہ کرامت وغیرہ کی گنجائش رہتی ہے تیسرے
قابل فنا ہوا جملہ شخصیات کا اس نظریہ سے شخصی اافانیت بھی مفقود ہو جاتی ہے۔
منطقی طور سے اگر غرض کیا جائے تو یہ مسلک کہ متعدد خود مختار ارواح فلکی خدا کے زیر حکم

موجودہ ہیں کسی قابل اطمینان اصل پر مبنی نہیں ہے۔ لیکن ابن رشد مثل اپنے متقدمین کے اس شکل سے یہ کہہ کے عہدہ برابرتا ہے کہ ارواح فلکیہ نفسی اعتبار سے جدا جدا نہیں ہیں بلکہ صرف بالذات متعادت ہیں۔ خاص مقصدان ارواح کے فرض کرنے سے یہ متعادل مقامات عالم میں مختلف حرکات کا ثبوت ہونے کے چوتھ و حدت عالم کی نامعلوم تھی۔ جب یہ یونیورسٹی نظام عالم کو علیحدہ کر دیا اور بہ متوسط ارواح فضول ہو گئیں۔ لوگوں نے عقل فعال کو خدا بنا لیا۔ اسی غرض سے اگلے زمانہ میں بھی یہ ارواح اس لئے ان لیے گئے تھے کہ وہ بجائے استدلالی اور مذہبی وجود کے بکار آمد ہو سکیں۔ یہ صرف ایک قدم اور آگے بڑھنا تھا کہ انسان کی قدیم روح کو بعینہ خدا مان لیں ابن رشد نے نہ یہ کیا نہ وہ کیا کم انکم اس طرح جطاح اسکی عبارت سے صحیح مفہوم ہوتا ہے۔ ابن رشد کے نظام کو عقلاً قائم رکھیں تو اس سے یہ امکان نکلتا ہے کہ یہ مساک اختیار کیا جائے اور اس طریق سے عالم کے وحدت الوجود ہی مفہوم تک رسائی ہو۔ دوسری جانب سہولت کے ساتھ اس کے نظام سے مادیت کی تائید ہوتی ہے اگرچہ حکیم موصوف قطعاً اس رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو کیونکہ جس نظام میں قدم صورت اور تاثیر پر مادیات کے سختی کے ساتھ زور دیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس حکیم نے کیا۔ روح برائے نام بادشاہ ہے مگر صاف صاف مادیات کی عنایت سے۔

ابن رشد اس قابل ہے کہ اسکو ایک ولیہ اور مناسب الرائے صاحب فکر کہیں اگرچہ محدود نہ ہو۔ حکمت نظری اس کے لئے کافی تھی لیکن مذہب اور اعمال کے بارے میں اسکو اپنے زمانے اور مرتبہ وقاضی کے منصب کا مہمون ہونا چاہیے ہم اس نکتہ کے متعلق کچھ مختصر بیان کریں گے۔

۸۔ ابن رشد اکثر جاہل حکمرانوں اور تاریک خیال ملاؤں کے خلاف تھا اور علی رؤس الاشیاء اسکا اعلان کرتا ہے مگر وہ غفلت کی زندگی پر معاشرت اور جماعت کو ترجیح دیتا ہے اور ان کے ساتھ رہنا پسند کرتا ہے وہ اختلافات کا شکر گزار ہے اکثر تعلیمی نکتوں کے لئے اور یہ خاصہ اسکی سیرت کا بہت خوشگوار ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تہائی کی زندگی سے کسی فن یا صنعت کا پیدا ہونا محال ہے۔ انسان کنج غفلت میں ان کتابات سے مستفید ہو سکتا ہے یا برائے نام ایسی کو ترقی دے سکتا ہے۔ مگر ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ جماعت کی بھلائی کے لئے کوئی کام کرے نہ صرف مرد بلکہ عورتیں بھی چاہئے کہ معاشرت اور ملاک کی خدمت کریں۔ اس رائے میں ابن رشد افلاطون کی موافقت کرتا ہے

دچونکہ وہ ارسطاطالیس کی پولیٹکس سیاست مدن سے واقف نہ تھا، اور وہ صاف صاف کہتا ہے کہ اسکے زمانے کے افلاس اور مصائب کا جزو اعظم اس سبب سے ہے کہ عورتوں کو مثل

پلو جانوروں یا گھمٹور و ختوں کے رکھ چھوڑا ہے محض اپنی خواہش کی تسلی کے لئے جو اغلا کا قابل گرفت ہو بجائے اسکے چاہئے تھا کہ ان کو ابدی اور عقلی دولت کی پیداوار میں اور اسکی حفاظت کے کاموں میں شریک کرتے۔

اپنے اخلاقی نظام میں ابن رشد نہایت سختی سے اس مسئلہ پر فقہانکی خدمت اور ان کو سرشار کر رہا ہے کہ کسی شے کا اچھا یا برا ہونا خداے تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔ بلکہ خلاف اسکے وہ کہتا ہے کہ ہر چیز اپنی ماہیت سے کوئی خلقی صفت (حسن یا قبح) رکھتی ہے یعنی حسن و قبح ہر شے کا عقلی ہے وہ فعل جس کا تعین عقل کے تدبیر و حکم یا فیصلے سے صادر ہوا ہے وہ فعل اخلاقی ہے یہ شخصی عقل کا حکم بلاشبہہ بلکہ عقل جس کا نصب العین جماعت یا ملک کی صلاح و فلاح ہو اور آخری فیصلے کے لئے ایسی ہی عقل کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مدبر ملک کے مطمح نظر سے دیکھتا ہے۔ اُسکے نزدیک مذہب کی قدر و منزلت اخلاقی مقصد سے ہے۔ وہ ہمیشہ علما کے ملت کے خلاف ہے اور ان سے

لڑتا رہتا ہے جو مذہب کو عقلاً سمجھنا چاہتے ہیں اسکے عوض کہ ایمان لائیں اور اطاعت کریں۔ وہ غزالی کو اس لئے ملامت کرتا ہے کہ امام موصوف نے اس بات کو جائز رکھا کہ فلسفہ مذہبی عقائد پر مؤثر ہوا اور اس سبب سے اکثر انھما میں شک اس طرح کے ایمان میں بیٹھے۔ لوگوں کو جو کچھ کتاب خدا

میں موجود ہے بعینہ اس پر ایمان لانا چاہئے وہی حق ہے ایسا حق جو بلاشبہہ ہرے لڑکوں کے لئے انسانوں کے سمجھنے کے لئے بذریعہ انشال و کنایات کے ادا کیا گیا ہے نہ اس حد سے تجاوز کرتا ہے اس کا

نتیجہ برا ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن شریف میں دو ثبوت وجود باری تعالیٰ کے ہیں جو ہر شخص کے لئے بدیہی ہیں یعنی خداے تعالیٰ کا حفاظت کرنا مخلوقات کو خصوصاً انسانوں کو پیدا کرنا حیات کا نباتات

اور حیوانات وغیرہ میں پایا جاتا ان مواضع کو پریشان کرنا نہیں چاہئے اور صحیحی عبارات کی تاویل عالمانہ جنوں کے ساتھ ہونا چاہئے کہ وہ کہ جو ثبوت علما کے الہیات پیش کرتے ہیں وہ بقول سائنس کے استناد کے نہیں ٹھہر سکتے نہ وہ ثبوت جو ممکن اور واجب کے مفہوم سے فارابی اور ابن سینا نے دیا ہے۔ ایسے ثبوت

لے حسن و قبح اشیا عقلی ہے یا شرعی مسئلہ مسلمانوں میں مختلف فیہ ہے۔ حکم اور عقیدہ کا مسلک ہے جسکو ابن رشد نے اختیار کیا ہے یعنی حسن و قبح اشیا عقلی ہے اور اشاعرہ وغیرہ شرعی ہونے کے فائل ہیں ۱۲۔ مترجم۔

۱۱۔ اس مقام پر لفظ اخلاقی اپنے مذہبی معنی میں لیا گیا ہے۔ جس میں نیک اور بدہ دونوں قسم کے فعل داخل ہیں ۱۲۔ مترجم۔

دہریت اور الہام کی طرف لیجاتے ہیں۔ اخلاقی اور ملکی اغراض سے یہ امور ہی الہیات قابل گرفت ہے۔
 سب سے دیکر وہ حکما جو اکتساب علم کر چکے ہیں وہ اس کے مجاہدین کہ خدا کے تعالیٰ کے کلام پاک کو
 جو قرآن میں ہے اس کی تفسیر کریں۔ اعلیٰ درجہ کی معرفت کے نور سے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ کلام پاک کا مفہوم کیا
 ہے اور یہ لوگ عام آدمیوں سے صرف اتنی تدریجاً بیان کرتے ہیں جسکو عوام سمجھ سکتے ہیں۔ اس طریق سے
 قابل قدر انتظام ہو سکتا ہے۔ مذہبی احکام اور فلسفہ دونوں باہم دیکر متفق ہیں۔ ٹھیک اس لئے
 کہ ان دونوں کا مقصد واحد کائنات ہے۔ ان میں نظری اور ملکی کافرق ہے۔ فلسفی کا مفہوم مذہب کا وہ
 بہت کو بعینہ اسی عالم میں دیکھتا ہے جس سے مذہب کو تعلق ہے لہذا اسی طرح فلسفہ مذہب کو رو
 نہیں کرتا۔ بہر طور فلسفہ اعلیٰ درجہ کی صورت حق کی ہے۔ اور اسی وقت میں فلسفہ سب سے
 اعلیٰ مذہب ہے مذہب فلسفی کافی الواقعہ جملہ موجودات کا علم ہے۔
 لیکن پھر بھی یہ رائے حسب ظاہر مذہب کے خلاف دکھائی دیتی ہے اور کوئی انشائی کتب
 اسی قناعت نہیں کر سکتا کہ فلسفہ کے تقدیم کی رتبہ شناسی کرے قی کی معرفت میں۔ یہ بالکل ایک طبعی
 امر تھا کہ مغرب کے علمائے الہیات مثل اپنے برادران مشرق کے واقعات کی مساعدت
 سے بہرہ ور ہوں اور اس وقت تک چین سے بیٹھیں جب تک کہ محمد دوم یعنی فلسفہ
 کو گرا کے خادم (الہیات) کے مرتبہ پر پہنچا دیں۔

ہفتم۔ نتیجہ

۱۔ ابن خلدون

۱۔ ابن رشد کا فلسفہ اور اس کی تشریح اور سلاطین کے تصانیف کی عالم اسلامی پر بالکل نفیٹ طور سے موثر ہوئی۔ اس کے اکثر تصانیف اصل زبان میں مفقود ہو گئے اور اس کے ترجمے عبرانی اور لاطینی میں ہم کو دستیاب ہوئے۔ اس کے شاگرد یا مقلدین نہ تھے۔ غرلت کے گوشوں میں بلا شک اکثر آزاد خیال یا ارباب باطن مل سکتے تھے جن کے ذہنوں کو یہ امر عجیب و غریب معلوم ہوتا تھا کہ سنجیدگی کے ساتھ فلسفہ کے نظری مسائل کو محنت سے تلاش کریں۔ فلسفہ کا اثر مسلمانوں کی عام تعلیمات پر نہیں پڑنے پایا اور نہ اس کو معالات میں دخل دیا گیا۔ عیسویوں کی فوج سے اسلام کی ماوی تہذیب اور عقلی ترقی دور تک پیچھے ہٹ گئی۔ جیسا کہ تاریخ حال ہوا جو بربر کا ہوا جہاں بربری قرار دیا تھا زمانہ نازک تھا مسلمانوں کی ہستی ان ممالک میں معرض خطر میں تھی۔ لوگوں نے دشمن سے لڑنے کے تیاری کی یا آپس ہی میں کٹ مرے دیندار بھائیوں نے ہر مقام پر اتحاد کیا باطنی مشاہدات اور مراقبات کے لئے جو فیوں کے طبقوں میں ان لوگوں کے فلسفیانہ ضوابط اب صحیح و سالم بچے اور محفوظ رہے تھے۔ جب تیرھویں صدی وسطیں شہنشاہ فرچرک دوم نے چند فلسفیانہ سوالات مسلمانوں کے سامنے پیش کئے جو قیوط Ceuta کے طلبہ تھے مابود عبد الواد نے ان سبب کو مین جو ایک صوفی طبقہ کا بانی تھا جواب کے لئے مقرر کیا۔ اس نے جواب دیا مگر برائے پہلے میں متقدمین اور متاخرین کے اقوال کو پیش

لے۔ مگر یہ حکایت کا اظہار، فقر کے ساتھ یہ ظم مناظرہ کی اصطلاح ہے اس کا مقابل مناظرہ، جو جس کے سمجھنا ہم نظر کرنے کے ہیں تحقیق حق کے لئے۔ ایک اور طریقہ بحث کرنے کا ہے جس کو

کر دیا اور اہل تصوف کے اسرار کی بھی ایک جھلک دکھا دی۔ یہ کہ خدائے تعالیٰ اکل انشا کی حقیقت ہے۔ اس کے جوابوں سے جو بات ہم کو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ ان صائین نے جن کتابوں کو پڑھا تھا اس کا یہ خیال تھا کہ امیر الملوک فریدرک کو شاید خیال بھی نہ تھا۔

۲۔ چھوٹے چھوٹے نظامات ریاست میں اسلامی تمدن مغرب کا اس رخ بد جارہا تھا آج ترقی ہوئی کل تنزل ہو گیا۔ مگر قبل اس تمدن کے مفقود ہونے کے ایک شخص پیدا ہوا جس نے اس کی ساخت کے دریافت کرنے کی کوشش کی اور اس کا خیال تھا کہ ایک جدید فلسفیانہ تعلیم ایجاد کی جائے۔ یعنی فلسفہ معاشرت یا فلسفہ تاریخ۔ یہ یادگار زمانہ شخص ابن خلدون تھا۔ حائے ولادت طونس ۸۳۳ھ ایسے خاندان سے تھا جسکو سویلی (Seville) سے تعلق ہے تھا۔ یہاں اس نے تعلیم اور تربیت پائی پھر اسی جگہ اس کو فلسفہ کی تعلیم دی گئی اس تعلیم کا ایک حصہ ایسے معلم کے پاس گذرا جس نے مشرق میں اکتساب علم کیا تھا۔ علوم تداولہ سے اس زمانے کے جب فارغ ہو چکا تو وہ کچھ مدت تک سرکاری ملازمت میں مشغول ہوا اور کبھی سیر و سیاحت میں اوقات گذاری اس نے اکثر شاہزادوں کی خدمت کی یہ منشی (سکرٹری) کے عہدے پر اور ہسپانیہ اور افریقہ کے درباروں میں سفیر ہو کے گیا۔ اس حیثیت سے اس نے عیسائی دربار پطرس الظالم (Peter the cruel) کا دیکھا جو سویلی میں تھا اسکو تیمور لنگ کے دیار میں حاضر ہونے کا موقع ملا جو دمشق میں تھا اس طرح سے وہ دنیا کا وسیع اور کامل تجربہ حاصل کر چکا تھا کہ مصر القاہرہ میں ۸۵۰ھ میں وفات پائی۔

سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بلند مرتبے پر نہیں ہے لیکن تھوڑی سی خود نمائی علوم و فنون پر غرور وغیرہ ایسے شخص کے لئے قابل عفو ہے جس نے اپنی زندگی سب سے بڑھ کے علم پر صرف کر دی ہو۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بدل کہتے ہیں اس میں خصم کا لازم کرنا مقصود ہوتا ہے اسی کے سہولت سے مذہبی باجھوں میں بھی طریقہ جاری ہے مناظرہ اس سے بھی بالاتر ہے کیونکہ اس کی غرضی الزام دینا نہیں ہے بلکہ امر حق کو تحقیق کرنا ہے ۱۲۔

۳۔ ابن خلدون کی حکیمانہ فلسفہ سے نہیں ہوئی جو مدرسوں میں پڑھایا جاتا تھا۔ جب اس فلسفہ سے باہر ہو چکا۔ دنیا کی تعمیر جو اس کے دل میں تھی وہ اس کو کھٹے میں نہیں آسکتی تھی جس کو اہل زمانہ نے بنایا تھا۔ اگر وہ نظری غور و خوض کا عادی ہوتا تو یقیناً وہ ایک نظامِ حیات کا خود بناتا۔ فلاسفہ ہر شے کے علم کا دعویٰ کرتے ہیں۔ لیکن عالم کائنات کی وسعت اس سے زیادہ ہے کہ ہمارے عقل میں سما سکے موجودات اور اشیاء شمار (غیر محدود و غیر محدود) نہیں زیادہ ہیں انسان کے معلومات سے نہ انسان ان کو اپ جانتا ہے نہ کائنات جان سکتا ہے خدا ایسی ایسی چیزیں پیدا کرتا ہے جن کی تم کو کچھ خبر نہیں ملتی۔ منطقی اعتراضات اکثر تجربی دنیا کے مطابق نہیں ہوتے جس میں جو نئیات اشیاء موجود ہیں۔ یہ چیزیں محض مشاہدے سے معلوم ہوتی ہیں۔ یہ کہ صرف منطقی قواعد کے استعمال سے حقیقت کو پا سکتے ہیں خیال خام ہے۔ لہذا تجربے سے جو چیزیں معلوم ہوتی ہیں ان پر غور و خوض نہ کرنا اہل علم کا کام ہے۔ اور اس کو لازم ہے کہ نفس اپنے حقیقی تجربے پر یکتا نہ ہو جائے بلکہ انتقادی نظر سے نوع انسان کے مجموعی تجربوں کو وہ میں لائے جو فلسفہ سے ہم کو پہونچتے ہیں۔

ماہیت کے اعتبار سے نفس علم سے عاری ہے لیکن فطرت ہی نے اس کو قوت تجربے پر غور و فکر کرنے کی عطا کی ہے جو تجربے ہم کو دیتے گئے ہیں۔ اسی غور و فکر کے امتیاز میں اکثر حقائق واسطہ سامنے آجاتی ہے بطور اتفاق اس واسطہ کے ذریعہ سے جو بصیرت ہم نے حاصل کی ہے اس کو ترتیب دیتے ہیں اور صورتی منطق کے قاعدوں سے اس کی توجیہ کر لیتے ہیں منطق سے علم نہیں پیدا ہوتا یہ صرف وہ راستہ دکھا دیتی ہے جو ہمارے غور و فکر کو اختیار کرنا چاہئے۔ اس سے ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ نظم تک کس طرح رسائی ہوگی اور اس کی قدر و قیمت اس سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ یہ ہم کو خطا سے بچاتی ہے اور عقل کو تیز کرتی ہے اور اس کو ہمیشہ جاؤ استقامت

۴۔ فلاسفہ کا وہ فرقہ جو کلیات کی خارجی حقیقت کا قائل نہیں ہے اور ان کے ناموں کو بلاسلی خیال کرتا ہے مثلاً انسان کلی اور حیوان کلی یہ الفاظ محض نام ہیں خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے جس کو کلی انسان یا کلی حیوان کہہ سکیں ۱۲۔

پر کہتی ہے لہذا یہ ایک معاون علم ہے اور اس کو خود اسی کے لئے بھی حاصل کرنا چاہئے۔ وہ ایک شخصوں کو جو اس کے لائق ہوں انھیں کا یہ کام ہے لیکن اس کو وہ اساسی اہمیت حاصل نہیں ہے جو فلاسفہ اس سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ راستہ جو یہ بتاتی ہے کہ اس طریق سے غور و فکر کرنا چاہئے اس کو مندرجہ ذیل کی اذبان اس کی پیروی کریں گے ہر ایک علم میں منتقل کی رہنمائی سے بے نیاز نہ ہو کے یہی تجربے سے تحقیق کرنا چاہئے۔

ابن خلدون نہایت سنجیدہ صاحب نظر ہے وہ کیمیا (علم الحیل) اور احکام نجوم کے خلاف ہے۔ اہل باطن کی فلسفیانہ معقولات کے مقابلہ میں وہ اکثر اسلام کے سید سے سادے اصول پیش کرتا ہے۔ خواہ اس لئے کہ وہ اس کا یقین رکھتا تھا خواہ کئی صحت کے خیال سے۔ لیکن اس کی علمی رائے پر مذہب کا اثر اس سے زیادہ نہیں ہے۔ جیسا کہ جدید افلاطونی (اشرافی) ارسطاطالیت کا۔ افلاطون کی کتاب جمہوریت فیثاغوری افلاطونی فلسفہ کا ایک کارنامہ ہے۔ لیکن بغیر اس کی نادرہ کار نشوونما اور تاریخی تصانیف کا اس کے پیشروں کے خصوصاً سقراط کی تاریخ کا اس کے خیالات کی ترقی پر بہت اثر تھا۔

۴۔ ابن خلدون اس دعوے کے ساتھ دنیا کے سامنے آتا ہے کہ وہ ایک جدید فلسفیانہ تعلیم قائم کرے گا ارسطاطالیس کو بھی جس کا فہم نہ ہوا تھا۔ فلسفہ علم موجودات ہے جس کی تکمیل اس کے اصول سے بذریعہ استدلال کی جاتی ہے لیکن فلاسفہ جو کچھ اعلیٰ روح عالم یا کنہ باری تعالیٰ کے بارے میں پیش کرتے ہیں وہ ان اصول سے مطابق نہیں ہے جو کچھ وہ اس باب میں کہتے ہیں۔ وہ ناقابل ثبوت ہے۔ ہم اپنی انسانی دنیا سے بہتر واقف ہیں۔ اور سب سے زیادہ یقینی عہدہ برائی اس باب میں مشاہدہ اور باطنی ذہنی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس تحقیق میں مستند واقعات کا ملنا ممکن ہے اور ان کے اسباب دریافت ہو سکتے ہیں۔ پس اس حد تک جس میں مذکور طرز عمل ممکن الحصول ہے تاریخ میں یعنی اس حد تک جہاں تاریخی سوانح کا پتہ گذشتہ زمانے میں لگایا جاسکتا ہے اور یہ سلسلہ اسباب تک پہنچایا جاسکتا ہے تاریخ اس کی نشانیاں ہے کہ اس کو حناعت (مائنس) بلکہ ایک

شعبہ فلسفہ کا کہا جائے۔ اس طرح تصور تاریخ کا ایک صنعت کی حیثیت سے وضاحت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ اس کو عجائب غرائب تفریح دہیسی منافع عام یا تعلیم و تربیت وغیرہ کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس کو واقعات کے دریافت سے تعلق ہے اگرچہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد اس میں منعمروں کو شش یہ کیجاتی ہے کہ واقعات کے اسباب اور ان کی ترتیب معلوم ہو جائے۔ تاریخی تحقیق کے لئے ضرور ہے کہ انتقاد و انداز اختیار کیا جائے جس میں تعصب کا شائبہ نہ ہو وہ اصول تاریخ پر جس کی حکومت ہے یہ ہے کہ علت اور معلول میں مطابقت ہونی چو یعنی مشابہ حوادث مشابہ شرائط کو چاہتے ہیں۔ یا یہ کہ ایک ہی طور کے تمدنی حالات سے ایسے ہی سانحہ کا پھر صدور ہوگا جو پہلے ہوا تھا۔ پس چونکہ یہ مسئلہ غالباً درست ہے کہ انسان اور معاشرت کی طبیعت میں زمانے کے امتداد سے تغیر نہیں ہوتا یا اعتدال تغیر نہیں ہوتا جو وہ حالت کو زندہ مثالوں سے سمجھ لیا جائے تو اس سے گذشتہ پر استدلال کر سکتے ہیں جو امور کماحقہ معلوم ہیں اور جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں اس پر غور کر کے جو نتیجہ ہم نکالیں وہ ایسے امور ہیں جس کا علم کم تر ہے اور جو بعد قہیم میں گذرے تھے متخلف ہو سکتا ہے بلکہ اس طریق سے ہم آئندہ کی بھی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ ہر صورت میں روایت کو درایت سے جانچنا چاہئے زمانہ ہر ضریر قیاس کرنا چاہئے اور اگر روایت میں ایسے امور ہیں جن کا وقوع اب ناممکن ہو تو ہم کو اسی جہت سے اس کی صحت میں شک کرنا چاہئے گذشتہ اور موجودہ اس طرح ایک دوسرے کے مائل ہیں جیسے دو قطرے یا نی کے۔ اگر ابن خلدون کی یہ عبارت علی الاطلاق سمجھی جائے تو یہی بات ابن رشد بھی کہتا ہے لیکن ابن خلدون نے کلیتہً اس کی

۱۔ علی الاطلاق سے یہ مراد ہے کہ اس کے ساتھ کلیت کی شرط نہ کرنا چاہئے بلکہ قضیہ مطلق سمجھنا چاہئے جو کہ علم میں جوئیہ کے ہوتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ گذشتہ شمل موجودہ کے ہو لیکن یہ کلیہ نہیں ہے اگر واقعات کو تفصیل ملاحظہ کریں گے تو اکثر مشابہات نکل آئیں گے۔ یہ خود ہی ثبوت طلب ہے کہ اس صورت میں گذشتہ شمل موجودہ کے ہے یا آئندہ شمل موجودہ کے ہوگا ۱۲۔

صحت کو ان کے اصول تحقیق قرار دیا ہے۔ جزئیات میں اکثر اشتقاق واقع ہوتے اور ہر صورت میں اس کو خود واقعات سے ثابت کرنا چاہئے۔

۵۔ تاریخ کا موضوع کیا ہے اس کی اس حیثیت سے کہ وہ فلسفہ کا ایک شعبہ ہے؟ ابن خلدون کا جواب یہ ہے۔ کہ تاریخ کا موضوع معاشرتی حیات ہے مجموعی مواد و عقلی تہذیب معاشرت کی۔ تاریخ نگویہ دکھانا ہوتا ہے کہ انسان کیونکر کام کرتے ہیں اور کیونکر اپنے لئے غذا اہیہ کرتے ہیں۔ کیوں وہ ایک دوسرے سے لڑتے جھگڑتے ہیں اور بڑی جماعتوں میں شریک ہو کے اور شخص واحد جو ان کا قائد ہے اس کے ماتحت ہو جاتے ہیں جب ان کی زندگی کو ثبات و قرار حاصل ہو جاتا ہے تو ان کو اعلیٰ درجہ کے علوم و فنون میں ترقی کرنے کی فرصت نصیب ہوتی ہے کیونکہ اس طریقہ سے ناشائستہ اور ناقص ابتدائی تہذیب مثل پھول کے شگفتہ ہوتی ہے اور دوبارہ پھر ایک وقت میں یہ تہذیب فنا ہو جاتی ہے۔

معاشرت کی صورتیں جو یکے بعد دیگرے آتی رہتی ہیں وہ ابن خلدون کی رائے میں اولاً بدی حالت ہے۔ دوسرے معاشرت کسی ایسے خاندان کے زیر حکومت جو ساری پیشہ ہوں۔ تیسرے معاشرت مذہب کی حیثیت سے۔ پہلا سوال غذا کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ انسانوں اور قوموں میں اقتصاد یا معاشی مرتبہ کے اعتبار سے تفریق ہوتی ہے مثلاً غنا بدو شش گلہ بان اور کاشتکار جو قرار ثبات رکھتے ہوں حاجت غارت گری اور جنگ جدال پر آمادہ کرتی ہے اور ایک بادشاہ کی اطاعت پر جو ان کا پیشوا ہو۔ اس طرح خاندانی حکومت کو عروج ہوتا ہے۔ یہ اجتماع اپنے لئے ایک شہر بنا لیتے ہیں۔ جہاں محنت کی تقسیم اور ایک دوسرے کی مدد سے خوشحالی آتی ہے لیکن یہی خوشحالی تباہ کن کاہلی و عیش پرستی کی طرف منجر ہوتی ہے۔ محنت پہلے فارغ البالی کا باعث ہوئی پھر جب تمدن اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو لوگ دوسروں سے اپنے عوض محنت لیتے ہیں اور اکثر براہ راست پورا معاوضہ نہیں دیتے۔ کیونکہ خدمت بلکہ غلامی اعلیٰ طبقوں کی اور سخت سلوک ادنیٰ طبقوں کے ساتھ کامیابی کا باعث ہوتا ہے۔ باہیں ہمہ لوگ دوسروں پر بھروسہ کرنے لگتے ہیں۔ حاجتیں زیادہ تکلیف دہ اور محسوس ظالمانہ ہو جاتے ہیں

دولت مند صرف اور محصول ادا کرنے والے مفلس ہو جاتے ہیں اور ان کی غیر طبعی زندگی ان کو بیمار اور پریشان حال کر دیتی ہے۔ قدیم سپاہیانہ رسم و رواج میں تکلیف اور نزاکت پیدا ہو گئی۔ اس طرح کہ اب یہ لوگ ممکن کے مقابلہ میں اپنا دفاع نہیں کر سکتے اس عہد و بیان کو جو اس احساس سے کہ فلاں جماعت سے ہمارا تعلق ہے یا مذہبی وابستگی ہمیں ملتی ہے۔ ضرورت اور سردار کے ارادے کے ساتھ افراد کی وابستگی اگلے زمانے میں قائم تھی۔ اس عہد و میثاق کی گریزیں ڈھیلی ہو گئیں کیونکہ اہل خیر و دیندار نہیں رہے۔ لہذا ہر چیز اندر کی طرف سے شکست ہوئے پر تیار ہے۔ اور اس کے بعد ایک جدید اور توہمی بدوی قوم صحرا سے اٹھ کھڑی ہوئی ہے یا کوئی اور جو حد سے بڑھی ہوئی تمدن نہ ہو لیکن اجتماعی روح رکھتی ہو وہ اس زن سرشت بودے فہر پر آ جاتی ہے اور اس کے بعد ایک جدید سلطنت قائم ہو جاتی ہے جو پرانی تہذیب کی مادی اور عقلی دولت پر قبضہ کر لیتی ہے اور پھر وہی تاریخی دور آ جاتا ہے۔ یہی حال ہے سلطنتوں کا اور انسانوں کی بڑی بڑی جماعتوں کا ہے جو حال کسی ایک خاندان کا ہوتا ہے۔ ان کی تاریخ کا خاتمہ تین سے لیکے چھ پشت تک ہوتا ہے۔ پہلی پشت بانی ہوتی ہے دوسری قائم رکھتی ہے اور شاید اسی طرح تیسری یا اس سے آگے کی پشتیں ایسا ہی کرتی ہیں اور آخری پشت برباد کر دیتی ہے یہی دور تمدن اور تہذیب کا جاری رہتا ہے۔

۶۔ آگست میولر کی رائے میں یہ نظریہ ابن خلدون کا ہسپانیہ مغربی افریقہ اور صقلیہ کی تاریخ بدلے بالکل صادق آتا ہے کیا رھویں سے پندرھویں صدی تک یہی حال رہا فی الواقع اس تاریخ کے مطالعہ سے یہ نظریہ اخذ کیا گیا تھا اس کی (ابن خلدون کا)

۷۔ ابن خلدون نے صرف دولت مندوں کو کہا ہے کہ وہ مفلس ہو جاتے ہیں غربا کی تباہی اور پریشانی کے بارے میں کچھ نہیں کہا جن کی بڑے شہروں میں کثرت ہے اور جس کا حال ہم کو معلوم ہے۔ ابن خلدون نے خود چھوٹے شہروں میں زندگی بسر کی تھی اکثر اوقات اور زندگی کے آخر میں قاہرہ کو دوسرے دیکھ کے اس کا شنا خواں ہوا مصنف۔

تاریخی تصنیف و حقیقت تالیف ہے یہ سچ ہے۔ دلیل میں ابن خلدون نے اکثر غلطی کی ہے جبکہ وہ روایت کا اقتدار طلب ہے اپنے نظریہ کی مدد سے لیکن کثرت سے عمدہ نفسیاتی اور سیاسی تبصرے اس کے فلسفیانہ افشاں میں موجود ہیں۔ فی الجملہ یہ ایک استادانہ تصنیف ہے قدامت کبھی تاریخی مسائل پر ایسی عیسوی نظر نہیں ڈالی تھی۔ وہ ہم کو بڑی بڑی کتابیں فنون پر ایسی تاریخی تحریرات میں میراث چھوڑ گئے ہیں لیکن کوئی فلسفیانہ استحکام تاریخ کا سائنس کی حیثیت سے نہیں کیا تھا۔ کیونکہ نوع انسان اگرچہ قدیم سے موجود پسلی آتی ہے مگر اعلیٰ درجے کا تمدن حاصل کرنے میں تا کام رہے اس کی توجہ بیسیط حادثوں سے کی جاتی ہے جیسے زلزلے طوفان یا اس کے مثل۔ ایک طرف عیسائی فلسفہ تاریخ کو مع اس کے انقلابات کے خدائی بادشاہت کا زمین پر قائم ہونا یا اس کی تیاری سمجھے۔ لیکن ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے یہ کوشش کی کہ انسانی معاشرت کی بنیاد اسباب قریب سے ہوئی اور اس کوشش میں کمال دانائی صرف کی اور اپنے بیان کو مدلل کیا۔ (اسباب قریبہ) نسل انسانی کی حالت آب و ہوا کی تاثیر ضروریات زندگی کی پیداوار وغیرہ میں ان میں سے ہر ایک پر بحث کی اور انسان کے جسمی اور عقلی اجزاء و مقومہ پر انسان اور اجتماع پر ان کی تاثیر کو واضح کر کے دکھادیا۔ تمدن جس ڈھیرے پر چلا ہے ابن خلدون کے نزدیک اس سے اس قانون کی تصدیق ہوتی ہے۔ ابن خلدون ہر جگہ فطری قوانین کو تلاش کرتا ہے پوری تکمیل کے ساتھ جس قدر اس کے امکان میں تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ سلسلہ علل و معلولات ایک آخری علت پر ختم ہو جاتا ہے اس کو اس کا یقین ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ سلسلہ کی انتہا نہ ہو (کیونکہ سلسلہ عقلاً محال ہے) اسی سے ہم استدلال کرتے ہیں خدا کی ہستی پر۔ لیکن اس دلیل کو جسے وہ قیاس (استخراج) کہتا ہے اس کا اھمل یہ ہے کہ ہم اس مرتبے پر نہیں ہیں کہ ہر چیز کو معلوم کر سکیں اور ان کے طریق عمل کو۔ حقیقت یہ اعتراف ہماری نادانی کا ہے۔ جس جہل کا علم ہو وہ بھی ایک قسم علم کی ہے۔ لیکن علم کا تعاقب کرنا چاہئے تا حد امکان۔ اپنے جدید سائنس کے لئے راستہ صاف کرنے کے لئے ابن خلدون نے یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے صرف اصلی مسائل کو بیان کر دیا اور محض اشارے کے طور پر طریق استدلال

اور موضوع علم کو بتا دیا ہے۔ لیکن اس کو امید ہے کہ اس کے بعد جو لوگ ہوں گے وہ تحقیق کو جاری رکھیں گے اور جدید مسائل تجویز کریں گے صحیح عقل اور یقینی علم کے ساتھ۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی مگر اہل اسلام میں نہیں جس طرح کوئی اس کا پیشرو نہ تھا اسی طرح کوئی اس کا پیرو بھی نہیں ہوا۔ لیکن اس کی تصنیف کا اثر مشرق میں پائدار ہوا اکثر مسلمان مدبرین سلطنت جنہوں نے پندرہویں صدی اور اس کے بعد متحد دیور و بین بادشاہوں اور سفیروں کو ناکافی کے گھاٹ اٹھا کر دیا وہ ابن خلدون ہی کے فرقے کے تھے۔

۴۔ عرب اور مدرسیہ

۱۔ دولہن اس دولہا کی ہوتی ہے جو فاتح ہو۔ وہ محاربات جو ہسپانیہ میں عیسائی اور اہل اسلام میں ہوئے ان میں اکثر عیسائی مورخ کی تائیدیں ان کے زیر اثر اور ان کے دام زلف کے گرفتار تھے۔ عیسائی شجاعوں نے نو دن تک جو مذہبی رسوم ادا کئے تھے اس میں اک مورعورت شریک تھی مگر مادی دولت اور حسی دلچسپیوں کے مادر اعتلی ترقیوں کا بھی فاتح بر اثر ہوا۔ اور عرب کے علوم نے ایک عروس زیبائے اکثر لوگوں کو اپنا گر دیدہ کر لیا جو لوگ علوم کے شائق تھے وہ اسی عروس کے دلدادہ تھے۔

اس معاملہ میں اکثر یہودیوں نے مشاہدہ اور دلائل کا کام کیا یہودیوں کی تمام علمی انقلابات اور علمی ترقیوں میں شریک رہے اکثر ان میں سے عربی میں کتابیں لکھتے تھے اور دوسرے عربی سے عبرانی میں ترجمہ کرتے تھے۔ مسلمان مصنفوں کی کتابیں فلسفہ پر انھیں وجہ سے محفوظ رکھیں یہ ترقی یہودیوں کا فلسفہ میں ہیونی Maimonide عہد میں درجہ کمال پر فائز ہوتی خصوصاً فارابی اور ابن سینا کے زیر اثر جو لوگ اصطلاحات اور عہد حقیقی (تورات اور صحف انبیاء) میں تطبیق چاہتے تھے۔ اس نے بعض مسائل فلسفہ کی آسانی کتاب سے توضیح کی

اور ایک حصہ ارسطاطیسی فلسفہ کا انھیں اختیار کیا، تاکہ محد و درکھا جو زمین سے متعلق رکھتی ہیں۔ اور ان چیزوں کا علم جو زمین کے مافوق ہیں کلام خدا سے اخذ کیا۔

مختلف اسلامی سلطنتوں میں اس زمانے میں جو مسلمانوں کی کامیابی کا زمانہ سمجھا یہودیوں نے علوم عجمیہ سے دل چسپی پیدا کی ان یہودیوں کے ساتھ صرف رواداری کا سلوک نہیں ہوا بلکہ ان کی قدروائی ہوئی۔ ان کی حالت ان سلطنتوں کے مفتوح ہو جانے کے بعد بدل گئی یعنی جس زمانے سے مسلمانوں کے تمدن کا انحطاط شروع ہوا جو شش میں بھرے ہوئے انبوہ عام نے ان کو ملک سے نکال باہر کیا اور ان لوگوں نے عیسائی ممالک میں پناہ لی خصوصاً جنوبی فرانس میں یہاں ان لوگوں نے اشاعتِ علوم کے کام کو انجام دیا۔

۲۔ اسلامی اور عیسائی عالم جنوب میں دو نقطوں پر ایک دوسرے سے مل گیا یعنی جنوبی اطالیہ اور ہسپانیہ میں۔ دو بار میں امپراطور فریڈرک دوم کے بالسر میں عربی علوم بڑے شوق کے ساتھ پھیلانے لگے اور لاطینی قوم اس سے بہرہ مند ہوئی۔ امپراطور مذکور اور اس کے بیٹے مونفر نے بلوغت اور پاریس کے جامعوں میں فلسفیانہ تصانیف کے ترجمہ عنایت کئے ان میں بعض ترجمے عربی سے ہوئے تھے اور بعض براہِ تعقیم یونانی اصل کتب سے۔

اہمیت اور تاثیر بر نظر کرنے ہوئے ہسپانیہ کے ترجموں کا کام بڑھا ہوا تھا مالیدہ Toledo میں جس کو عیسائیوں نے دوبارہ فتح کر لیا تھا ایک ہنایت گرا نقدر کتب خانہ عربی کتبوں کا ایک مسجد کے متعلق تھا جس کا شمار مرکزِ علوم کی حیثیت سے دور تک عیسائیوں کے شمالی ملکوں میں پہونچا ہوا تھا۔ مختلف نسلِ عرب اور یہودی جن میں سے بعض عیسائی ہو گئے تھے ایک ساتھ کام کرتے تھے ہسپانیہ عیسائیوں کے ساتھ شریک ہو گئے۔ ایک ساتھ کام کرنے والے مختلف ملکوں سے آئے تھے۔ مثلاً جوبانیس ہسپانیس اور گندی سالیس (بارہویں صدی کے نصف اول میں) جراز ڈکریمو نے (۱۱۱۴ - ۱۱۸۷) میکال ساکن اسکالینڈ اور ہرمان جرینی (۱۱۲۴ - ۱۲۴۶) کے درمیان، ہم کو ابھی تک ان اشخاص کی محنتوں کے تفصیلی حال کی اطلاع نہیں مل سکی۔ ان کے ترجموں کو اس اعتبار سے

صحیح کہہ سکتے ہیں کہ عربی الاصل یا عبرانی (ہسپانیہ کے الفاظ) کے مقابل ایک نہ ایک لاطینی لفظ موجود تھا لیکن عموماً موضوع کو ٹھیک سمجھ کے نہیں لکھا ہے۔ ان ترجموں کو کا حقد سمجھنا مشکل ہے ایسے شخص کے لئے جو عربی سے واقف نہ ہو۔ اکثر عربی الفاظ کو بعینہ لکھ دیا ہے اور ناموں کو ایسا بگاڑا ہے کہ ان کو پہچاننا محال ہے جابجا جیسی اور غیر مالوس بے معنی الفاظ پائے جاتے ہیں۔ ان سب امور نے فلسفہ کے لاطینی طالب علموں کے دماغوں کو سخت حیرت اور پریشانی میں ڈال دیا ہو گا اور خیالات جو نئے سرے سے ظاہر کئے جاتے تھے خود وہ بھی اجنبیت کا پہلو دبا ئے ہوئے ہوں گے۔

مترجمین کی کارروائی اس دلچسپی کے قدم بقدم چلتی رہی جو عیسائی حلقوں میں نمودار ہوئی بعینہ اسی انداز سے جس کو ہم نے مشرقی اور مغربی اسلام میں ملاحظہ کیا ہے دیکھو (ششم اول فصل ۲) قدیم ترے علم ریاضیات نجوم علم طب طبیعی فلسفہ اور علم نفس کی کتابوں کے ہوئے تھے اس کے ساتھ منطق اور مابعد الطبیعی مواد بھی شامل تھا جس قدر وقت گذرنا گیا لوگ ارسطاطالیس اور اس کی شرحوں کے پابند ہوتے گئے لیکن پہلے پہل ان چیزوں کا شوق زیادہ تھا جن میں عجائبات کا بیان ہو۔

کندی کی شہرت ایک طبیب اور نجومی کی حیثیت سے ہوئی۔ ابن سینا کی طب تجربی نفسیات اور فلسفہ طبیعی نے بہت نمایاں اثر کیا۔ جو بقابلہ فارابی اور ابن باجہ کے فی الجملہ کمتر تھا۔ بالآخر ابن رشد کی شرحیں نمودار ہوئیں اور جو شہرت ان کو حاصل ہوئی مع قانون ابن سینا کے وہ مدت دراز تک باقی رہی۔

۳۔ پس عیسائی فلسفہ عہد وسطیٰ کی حد تک اہل اسلام کا ممنون ہے ہاں سوال کا جواب اس مختصر کتاب (جو اہل اسلام کے فلسفہ سے مخصوص ہے) کے موضوع سے خارج ہے۔ یہ ایک جدا گانہ کام ہے۔ جو ضخیم کتابوں کے مطالعہ پر موقوف ہے جن میں سے کوئی بھی میں نے نہیں پڑھی۔ عام الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو ترجمے عربی سے ہوئے تھے ان میں دو قسم کی جدت مغرب کے عیسائیوں پر واضح ہوئی۔ ایک تو یہ کہ ارسطاطالیس کی منطق اور طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے متعلق جو کچھ معلوم تھا اس سے بہت زیادہ ان کو معلوم ہو گیا۔ لوگ ارسطاطالیس

سے زیادہ تر واقف ہو گئے۔ تاہم یہ واقعہ وقتی اہمیت رکھتا تھا اس نے اس وقت خوق کو تحریک دی من بعد صحیح ترجمے اس کی کل کتابوں کے اصل یونانی سے لاطینی میں ہو گئے۔ سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اہل عرب کی تحریرات سے خصوصاً ابن رشد کی کتابوں سے ایک خاص مفہوم ارسطاطالیسی اعتقادات کا جو سب سے بالا تر حقیقت کو شامل تھا لوگوں کے علم میں داخل ہوا۔ اس کا نتیجہ منور تھا کہ مخالفت پیدا ہو یا مصالحت ہو درمیان الہیات اور فلسفہ کے پایہ کہ کلیسا کے مسلحہ عقیدہ سے انکار کیا جائے۔ اس طرح اسلامی فلسفہ کا اثر مدرسی تکمیل پر کلیسائی تعلیم کے ایک حد تک ایک متاثر حیثیت رکھتا تھا۔ عیسائی دنیا میں فلسفہ اور الہیات (عیسائیوں کے دینیات) پہلو بہ پہلو نہیں چل سکتے تھے اس طرح کہ ایک کو دوسرے سے سہر و کار نہ ہو جو حالت بلا شک اہل اسلام کے عقلا میں ہوئی۔ عیسائی تعلیمات میں یونانی فلسفہ اس تکمیل کی پہلی صدیوں میں افراط سے داخل ہو گیا تھا اس لیے تعلقی کی حیثیت حاصل کرنے سے زیادہ تر یہ ممکن تھا کہ تھوڑا فلسفہ اور مذہب میں داخل ہو جائے یہ بطور مقابلہ کے پہل تر تھا کہ اہل اسلام کے عام فہم یہ تھے سادے عقاید پر فلسفہ حادی ہو جائے یہ نسبت پیچ وریج عقاید عیسائیت کے۔

بارہویں صدی میں جبکہ اہل عرب کا اثر نمودار ہو کے اس میدان میں آیا تو عیسائی الہیات میں جدید افلاطونی افسطین کا انداز نمایاں ہوا۔ یہ انداز فرانسسکن (Franciscans) عقاید کے ساتھ تیرھویں صدی تک باقی رہا۔ اب سے فیثاغوری افلاطونی رجحان اسلامی خیالات میں انداز مذکور کے ساتھ ملتا ہوا ہے۔ ابن گبر دل (Avencebrol) یا پیٹیم ششم اف ۲، ڈنس اسکوش (Duns scotus) کے لئے اول درجہ مستند تھا۔ دوسری جانب بڑے ڈامنس (Dominicans) البرٹ (Albert) اور ٹامس (Thomas) جنہوں نے کلیسا کے آئندہ عقاید کا فیصلہ کیا تھا ایک ترمیم شدہ ارسطاطالیسی مذہب اختیار کیا جس کے ساتھ بہت بڑا حصہ فارابی سے اور خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور سیمونی فرقے سے مطابقت رکھتا تھا۔

بہت بڑا اثر ابن رشد سے چلتا ہے لیکن یہ اثر تیرھویں صدی کے وسط تک

نہیں پڑا تھا اور فی الواقع پاریس میں جو اس زمانے میں عیسائی تعلیم کا مرکز تھا یہ اثر پڑا۔ ۱۲۵۹ء میں البرٹس میگنٹس (Albertus magnus) نے ابن رشد کے خلاف لکھا تھا اور اس کے پندرہ سال کے بعد ٹامس اکوئیناس (Thomas Aquinas) نے ابن رشد کی تردید کی۔ ان کا پیشوا سیگوارا پانت Siger of barabant جس کا علم ۱۲۶۶ء سے ہوا، جو پریس کی مجلس آرس کا کزن تھا وہ ابن رشد کے نظام کے سخت منتقدی نتائج سے نہیں چمکتا اور ٹھیک اسی طرح جس طرح ابن رشد ابن سینا کو ملامت کرتا ہی اسی طرح سیگوارا متقاد کرتا ہے۔ بزرگ روح (البرٹ) اور صاحب عرفان ٹامس کی اگرچہ بڑی تعلیم کے ساتھ ذکر کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ وحی والہام سے اپنی تعلیم کی صاف اعلان کرتا ہے لیکن اس کا استدلال ارسطاطالیس کی تائید کرتا ہے جیسا کہ مشتبہ صدر توں میں ابن رشد نے اس کی توجیہ کی ہے۔ اس تعلیم کے متعلق جو اس کی کتابوں میں دی گئی ہے۔ اس کی باریک معقولیت سے علما نے منت راہی نہیں ہوئے۔ فرانسسکن (فرقہ) کے اغوا سے جو ارسطاطالیسی فلسفہ دینس (Dominicans) کو بھی ایک ضرب لگانا چاہتے تھے سیگوارا کو کلمہ نقیض الحاد (Inquisition) کے سامنے حاضر ہونا پڑا یہاں تک کہ اس نے قید خانہ بمقام اردیمو (Orvietd) میں وفات پائی۔ سب وفات (درمیان ۱۲۸۱ - ۱۲۸۷) ڈینی شاعر نے جو اس کی الحادی بدعتوں سے واقف نہ تھا اس کو فردوس میں جگہ دی ہے کیونکہ وہ دنیوی حکمت کا نمایندہ تھا۔ اسلامی فلسفہ کے روحانی اس کو ایوان حکومت ان فرنو (Inferno) میں ملے جو یونان اور روم کے حکما کی جماعت میں داخل تھے۔ ابن سینا اور ابن رشد یہ دونوں بہت پرمختل (یونانیوں) کی فلسفہ کے بزرگ حکما میں تھے انھیں پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ ان کے بعد جو زمانہ آیا اس زمانے کے اشخاص مثل دینٹ کے اکثر ان کو عزت اور قدر شناسی کی نظر سے دیکھ لیتے ہیں۔

غلط نامہ

فلسفہ اسلام

صفحہ نمبر	غلط	صحیح	صفحہ نمبر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۱	۲	۳
۱۰	۲	ہندوستان میں	۸۳	۱۵	ایسے نصاب
۱۹	۵	کے حجاب	"	۲۰	نہیں حاصل ہوتا
"	۲۲	صرانیوں	۸۸	۵	بحث
۲۰	۱۸	فوائیس	۹۱	۳	حد سے
۲۲	۲	من حیث	۹۳	۱۸	مادہ کے
۲۵	۱۹	کے	۹۵	۱۱	ایک (۱)
۴۵	۹	پیدا کیئے	"	۱۲	(فطیت کے)
۴۶	۲۱	شہادت ہے	۹۶	۱۰	میں
۵۰	۱۱	افلاطونی	۹۸	۸	ایشیا کے کی
۵۲	۲۱	وہ نے	۱۰۳	۱۵	طول نفس میں طویل
۵۹	۱۵	بنی	۱۰۶	۶	یہاں تک کہ
۶۶	۲۰	التہرا	۱۱۳	۵	جس
۷۵	۳	نسل سے ہو	"	۱۳	اسی کی
۷۶	۲۲	در	۱۱۴	۶	داخل
۷۸	۲۰	اولا	۱۱۶	۲۴	لاہم یحرنوئی
۸۳	۱۲	افلاطون ارسطو	۱۱۹	۱۲	وہ معالجات
"	۲۱	مثلی اعداد	۱۲۸	۱۶	مطلب کہ

صحیح	غلط	۱	۲	صحیح	غلط	۱	۲
۴	۳	۱	۲	۴	۳	۱	۲
یا	یا	۹	۱۳۶	نہیں چھوڑا	نہیں	۱۸	۱۳۸
فوائد	قواعد	۱۴	۱۳۷	اذلیں	اڑلیں	۳۱	"
سیاحت	ساحت	۱۸	۱۳۹	نہیں کر سکتے	نہیں	۴	۱۳۹
ہے	ہے ہی	۱۷	۱۴۸	اور	اور اور	۹	۱۳۱
ذہن	ہی	۱۶	۱۵۹	جز	خر	۹	۱۳۲
صحت	بہجت	۷	۱۶۳	اشباح	اشباح	۱۹	"
ایک	اب	۱۹	۱۶۴	طور سے	طور کے	۱۱	۱۴۳
صدی کے	صدی	"	"	اسیر مل	ایسیرول	۳	"
	میں	۲۱	"	روح کو	روح کے	۱۷	۱۴۴
دربار	دوبار	۱۱	۱۷۳	کارپرداز	کار پرواز	۶	۱۴۶

— — — — —

